

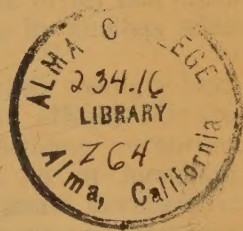




DIVUS THOMAS

ARBITER CONTROVERSIAE
DE CONCURSU DIVINO.

DISSERTATIO CRITICA
AUCTORE FRANCISCO DR. ŽIGON
PROF. THEOL. IN SEMIN. CENTRALI GORITIENSI



GORITIAE
TYPIS NARODNA TISKARNA
1923.

14990

N. 1830/23

IMPRIMATUR!

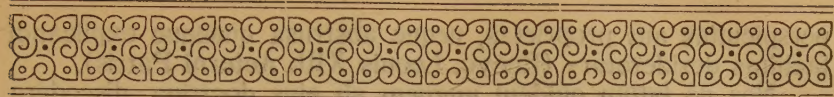
Ab Ordinariatu pr. archiepiscopali
Goritiae, die 29. Maii 1923.



FRANCISCUS BORGIA
archiepiscopus.

Nihil obstat!

Dr. H. Delfabro
censor.



1. Sine ira et studio diuturnis necnon arduis laboribus exantlatis Deo auspice ac duce S. Thoma aggredior qua vere neutralis famosam salebrosamque controversiam Molinistas inter et Thomistas de concursu divino disceptandam et philosophice solvendam: philosophice, inquam, solvendam, quia nostra dissertatio pene nihil aliud erit nisi simplex interpretatio doctrinae Aquinatis. Quatenus autem quaestio haec ad fidem spectat, relinquitur definienda auctoritati Ecclesiae, cui soli profecto competit jus peremptorie dirimendi controversias fidei, quandoquidem magisterium tantum Ecclesiae pollet prerogativa infallibilitatis in docendo, ut medium sit idoneum ad necessariam unitatem fidei tum efficiendam tum conservandam.

Hoc pacto obsequium fidei nostrae rationabile est, cum catholici possimus dicere: »Scio, cui credidi, et certus sum« (2. Tim. 1, 12); credimus enim auctoritati divinae errori non obnoxiae, cujus iudicio et nosmetipsos libentissime in omnibus rebus subijcimus.

Sequemur vero in tota disputatione fideliter vestigia Doctoris Angelici, de quo Innocentius VI. testatur, »Hujus doctrina prae ceteris excepta canonica habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam, qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus« (Sermo de S. Thoma).

Quae si generatim jure meritoque dicuntur, multo magis in specie valent praesertim de hac quaestione, ubi D. Thomas quodammodo seipsum superavit, semper sibi constans nunquam palinodiam cecinit neque unquam expresse vel tacite quidpiam retractavit.

Etiam hanc partem philosophiae intirne connexam cum fide S. Augustini, magistri magni, magnus discipulus acute simul et solide eximio suo angelico intellectu pertractavit, ut »neque principiorum firmitas aut argumentorum robor, neque dicendi

perspicuitas aut proprietas, neque abstrusa quaeque explicandi facilitas desideretur» (Encyc. Leonis XIII. Aeterni Patris).

Nos ne latum quidem unguem ab ejus doctrina discedere volumus quoad motionem divinam; ubi autem in aliis rebus nobis hoc necessarium vel opportunum videbitur, dissensum nostrum ejusque motiva diserte quoque et explicite indicabimus. Atque sic speramus fore, ut lucubratio nostra inter Scyllam et Charybdim cunctos praetervecta scopulos secura finem suum assequatur, qui non est nisi Veritas.

Minime vero intendimus invidiam facere alterutri scholae catholicae. Absit. Utraque quippe habet, de quibus gloriatur, magistros pietate, ingenio, eruditione, meritis praeclaros. Verumtamen amici Molinistae, amici Thomistae, sed magis amica Veritas.

Dividemus autem nostram dissertationem in duas partes et quidem in priori comparabimus doctrinam D. Thomae cum Molinismo, in altera vero cum Thomismo moderno. Restrinximus tamen, ne nimii simus, discussionem brevitati studentes ad capita controversa de influxu divino quoad actus liberi arbitrii. Praemittimus vero praefationis instar aliquam expositionem causarum, ex quibus tamquam ex fonte communi oppositi errores circa hanc quaestionem oriri videntur.

I.

2. Nec putet quis me velle opiniones contradictorias in aliquo tertio altiori sociare, prout exprobat Card. Franzelin (De Deo uno, ed. 2. Romae 1876. p. 461 in nota) quoad istam materiam auctori Scheeben: »Studium istud sententias theologorum diversas et inter se contradictorias conciliandi in aliquo tertio altiori, ut Germani loquuntur, quod vir hic eruditus ubique praesefert, mihi certe videtur contrarium veritati historicae, et eo modo, quo adhibetur, minime proficuum veritati theologiae collustrandae.«

Quinimmo existimo unicam causam, cur nullus finis detur dissidiorum et altercationum, esse id, quod saepe ponatur oppositio contradictionis, ubi non viget; atque interdum negligatur, ubi adest. Unde ex eadem omnino ratione identidem cernimus pullulare diversos oppositosque errores in doctrina quoque de divina motione.

Idcirco non abs re opinor esse, ut clarius lectori appareat nostra mens, quaedam statim in principio praenotare, quae forsitan satius meliusque esset tamquam conclusiones hujus disputationis in fine collocare. Sed hoc modo status quaestionis penitus patescet et accuratius determinabitur, ut praecludatur aditus aequivocationibus atque ut inoffenso pede universam controversiam percurramus.

3. In primis communis est causa erroris et pro plurimis Molinistis et Thomistis, quia identificant praemotionem S. Thomae cum praedeterminatione physica ad unum Thomistarum recentiorum.

Molinistae nimirum argumentantur: Doctrina de praedeterminatione physica voluntatis ad unum quoad actus liberos

et praecipue pravos est in se evidenter falsa ac contra mentem D. Angelici. Atqui praemotio idem est ac praedeterminatio physica. Ergo, doctrina de praemotione physica in se est falsa necnon contra mentem S. Thomae.

Thomistae vicissim inde inferunt: Sententia de praemotione physica est et evidentissime tribuenda D. Thomae et evidenter in se ipsa vera. Atqui praedeterminatio physica est idem ac praemotio. Ergo, sententia de praedeterminatione physica est doctrina Angelici et in se vera.

Utraque major qua vera conceditur. Minor autem in utroque ratiocinio est falsa et propterea utraque conclusio neganda est.

4. Card. Cam. Mazzella S. I. (de Grat. Christi, ed. 5. Romae 1905. disp. 1. a. 7. n. 202. p. 142) sequens Becanum S. I. (de Deo c. 18. n. 14) triplicem distinguit sententiam circa concursum divinum: »Concursus Dei cum causis secundis in genere causae efficientis tribus modis intelligi et explicari potest. Primo, ut Deus ideo dicatur concurrere cum causis secundis, quia dat illis naturalem vim agendi et eam conservat. Secundo, quia movet et applicat illas ad agendum, sicut faber movet et applicat securim ad scindendum (sed causas liberas ad libere agendum, ut patet). Tertio, quia influit in actionem et effectum illarum.«

Mazzella pergit (l. c. n. 203. p. 143): »Primum concursum, qui mediatu s dicitur, respectu omnium causarum secundarum solus Durandus, quoad sciam, docuit: ei tamen nunc suffragatur Murray (tract. de Grat. disp. 8. n. 23) quoad liberas actiones voluntatis creatae. Alterum, qui praevius vocatur, tenent Thomistae; qui propterea admittunt praedeterminationem physicam. Tertium denique, qui est concursus concomitans seu simultaneus, theologi nostri communiter docent cum pluribus aliis.«

Becanus autem, quod attinet secundum, scribit (apud Dummermuth O. P.: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Parisiis, 1886, p. 734): »Alii volunt addendum esse secundum, ut D. Thomas, Capreolus, Ferrariensis.«

Si ita res haberet, facile esset probatu, quid sentiat S. Thomas et quinam tueantur ejusdem doctrinam necnon consequens illud esset concedendum quoad Thomistas, »qui propterea (?) admittunt praedeterminationem physicam.«

5. At motio vel, quod idem est, praemotio physica potest esse aut ex natura sua praedeterminans aut ex se indifferens, sicut hoc valet etiam de motione supernaturali h. e. de gratia.

Hinc non triplex, sed quadruplex sententia erit distinguenda: 1.) Durandi, qui statuit solum concursum mediatum, 2.) S. Thomae, qui docet praemotionem, sed negat praedeterminationem physicam ad unum in actibus liberis, 3.) Bannesii et Thomistarum recentiorum, qui propugnant praedeterminationem physicam etiam ad actus liberos, 4.) Molinae, qui negat et praedeterminationem et praemotionem adstruens concursum mere simultaneum i. e. ita, ut dicatur Deus concurrere cum causa secunda, non quia movet seu applicat eam ad agendum, sed quia simul cum causa secunda ad eandem actionem et eundem effectum concurrat, concursus nempe, quo Deus non influit in causam secundam sed in ejus actionem et effectum.

6. Molinistae igitur infitiantur in actibus liberis non tantum praedeterminationem, verum etiam praemotionem. Thomistae autem docent non solum praemotionem, sed etiam quoad actus liberos praedeterminationem physicam ad unum. Medius inter has partes extremas stat S. Thomas, qui cum Thomistis teneatur praemotionem, quam adversarii negant; cum Molinistis autem non concedit praedeterminationem physicam ad actus liberos, quam Thomistae affirmant.

7. Si certum prorsus est Aquinatem admittere praemotionem physicam in omnibus creaturae actibus, non minus tamen constat ipsum rejicere praedeterminationem ad actus liberos causae secundae.

Distinguit enim D. Thomas duplicem motionem voluntatis: motionem ex necessitate quoad actus necessarios creaturarum et motionem per modum liberi quoad actus liberos. »Voluntas divina, ait (1. 2. q. 10. a. 4. ad 1), non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius; et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas (in operibus suis liberis) ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae«. »Voluntas.... etiam movetur ab aliquo exteriori agente, sc. Dec. Non tamen ex necessitate movetur« (de Malo q. 6. a. un. ad 17; et ibid. in corp. art.)

8. Nunquam autem Aquinas discernit duplicem determinationem physicam voluntatis, sicut distinguunt Thomistae duplicem physicam praedeterminationem: Prima est, qua Deus ex necessitate et per modum naturae causas naturales ad unum determinat. Altera, qua Deus non ex necessitate, sed juxta proprium modum humanae libertatis, hominis voluntatem praedeterminat in actu primo, ut ipsa voluntas cum

omni sua libertate se infallibiliter et libere determinet in actu secundo» (Dummermuth l. c. p. 14). Immo juxta Thomistas potest esse actus liber, in quo voluntas semet ipsam neque determinat neque movet (n. 121 et 127).

D. Angelicus vero *nusquam* asserit voluntatem in actibus liberis determinari a Deo ad unum quomodocunque, sed hoc semper negat ideoque nullo modo potest dici tenuisse vel saltem praeformasse opinionem de physica praedeterminatione voluntatis ad unum. »Potentia, inquit (2. d. 39. q. 1. a. 1), voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio (sc. Deo: »Deum esse intelligendum, ait Dummermuth l. c. p. 349, quod concedimus, videtur enim res manifesta«) determinante, sed ab ipsa voluntate«. Nota eandem determinationem ejusdem generis, quam tribuit voluntati relate ad seipsam, D. Thomam negare fieri a Deo. — »Ratio enim culpaе in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex se ipsa, quod tantum voluntati convenit« (ibid. a. 2).

Dominium igitur habere sui actus juxta S. Thomam aequivalet dicto illi: »non determinari ad actum ab alio, ne a Deo quidem, sed a seipso tantum«. Similiter 2. d. 25. q. 1. a. 1.

Praedeterminat autem Deus voluntatem ad actus necessarios: »Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius nisi in his, ad quae naturaliter movetur« (1. 2. q. 10. a. 4).

9. Porro valde notanda est ad mentem S. Thomae rite assequendam logica regula de quantitate praedicati: in affirmativa videlicet propositione praedicatum habet suppositionem per se particularem, in negativa autem praedicatum semper distributive supponit, universalem obtinet suppositionem.

Quare minime licet verba Aquinatis, ubi simpliciter negat determinationem voluntatis a Deo fieri ad agendum; sed affirmat nonnisi a seipsa voluntatem determinari, ut in hunc vel illum actum determinate exeat, non licet, inquam, ejusmodi verba interpretari, prout faciunt Thomistae (Dummermuth l. c. p. 350 et frequenter alias), ut exponantur hunc in sensum: iuxta S. Thomam Deus non praedeterminat physice voluntatem ad unum ex necessitate, sed per modum liberi.

E contra, ut sit vera propositio negativa: Deus non determinat voluntatem ad unum (quoad actus liberos), neganda est

omnis praedeterminatio voluntatis ad unum; quemadmodum si dico: Arbor non est animal, non possum exinde legitime colligere; atqui arbor non est animal rationale, ergo est animal irrationale, brutum.

Deinde a fortiori hoc valet, si secundum veritatem verbum »praedeterminare voluntatem ad unum« idem penitus significat ac movere ex necessitate. Unde *nunquam* dicit Angelicus voluntatem a Deo in actibus liberis determinari ad unum neque unquam ne semel quidem affirmat Deum *determinare* voluntatem ad actus liberos per modum liberi. Sed loquens de concursu divino in actibus liberis plus quam sexcentis locis semper et ubique eum nominat: motionem influentiam (influxum), applicationem, operationem, inclinationem voluntatis, nunquam autem determinationem.

Ideo sicut non possum ex utraque negativa praemissa: equus non est homo, atqui equus non est homo rationalis, recte inferre conclusionem: ergo est homo irrationalis (utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur), similiter neque licet ex praemissis: Deus non determinat quoad actus liberos voluntatem ad unum, atqui non determinat ex necessitate, concludere: ergo determinat per modum liberi.

In termino complexo: homo rationalis et praedeterminare voluntatem ex necessitate — est terminus incidens: rationalis et ex necessitate, explicativus, h. e. omnis homo est rationalis et praedeterminare voluntatem physice ad unum non potest esse nisi ex necessitate; dum vice versa in alio: animal rationale perinde ac in isto: movere voluntatem ex necessitate, terminus incidens est restrictivus.

Valet autem argumentatio ex affirmativa, quam semper tuetur S. Thomas, propositione: Deus movet voluntatem etiam in actibus liberis, atqui non movet ex necessitate; ergo movet per modum liberi.

Thomistae integram regulam de quantitate praedicati invertunt, videlicet ex propositione affirmativa: Deus movet voluntatem etiam in actibus liberis, movet quoque ad aliquid determinate volendum, continuo inferunt: ergo movet voluntatem in omni actu ad aliquid determinate volendum et quidem praedeterminando influxu ex se efficaci scilicet praedeterminat physice ad unum in omni actu, et vicissim ex negativa propositione: Deus non determinat voluntatem ad unum quoad actus liberos — concludunt: ergo determinat ad unum per modum liberi. Quod attinet motionem, S. Thomas semper affirmat, nunquam negat Deum movere voluntatem in omni operatione; quod attinet autem praedeterminationem physicam, idem nunquam asse-

rit, semper infitatur Deum praedeterminare voluntatem ad actus liberos.

Qui vero vult in hac quaestione tenere illibatam doctrinam S. Thomae, debet affirmare, quod ipse affirmat, et negare, quod ipse negat. Atqui S. Thomas affirmat Deum physice movere voluntatem in omni operatione sive necessaria sive libera vel bona vel mala; item negat Deum determinare voluntatem ad actus liberos.

10. Si ulterius quaerimus rationem, ex qua ortum ducat uterque error: Molinistarum sc., inquantum negant physicam praemotionem, et Thomistarum, inquantum tuentur praedeterminationem physicam etiam ad actus liberos, mihi saltem videtur radix utriusque eadem, quia nempe non satis discriminant duplex illud ad utrumlibet esse, de quo prolixè loquitur S. Thomas 1. Cg. c. 82.

Quoniam haud parvi momenti apparet illa distinctio in nostra controversia, propterea placet eam proponere verbis Angelici: »Ad utrumlibet enim esse, ait l. c., alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo ex parte sui; alio modo ex parte ejus, ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat et ostenditur esse potentialitas in ipsa, sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus, ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, inquantum utrumlibet oppositorum excedit et ob hoc determinatur ad neutrum se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu. Sed semper est volens actu, quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata; sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium objectum divinae voluntatis, per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dici-

mus, quando non est necessarius ordo praedicti ad subjectum... Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit.... Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta.

In voluntate itaque creata reperitur duplex »ad utrumlibet esse« seu duplex indifferentia, sc. primo indifferentia, quae consistit in nativa potentialitate, prout quandoque est volens in potentia tantum, quandoque volens actu; hoc »ad utrumlibet esse« convenit voluntati, priusquam incipiat aliquid velle, cum nondum vult actu, atque habet voluntas ejus modi indifferentiam communem cum aliis causis secundis, licet destitutae sint libero arbitrio. Haec indifferentia est essentialis imperfectio creaturarum, inquantum creatura non potest esse actus purus, sed necessario actualitate mixta cum potentialitate gaudet ideoque indiget moveri a Deo et reduci ex potentia in actum. — Alterum vero »ad utrumlibet esse« consistit in indifferentia activa libertatis, quae extremam significat perfectionem, quam creatura libera communem habet cum Deo; unde quicquid ex natura hujus indifferentiae essentialiter sequitur, id et causae secundae liberae et Deo convenire oportet.

Quocirca Capreolus in 2. d. 24. a. 1. concl. 5 (»liberum arbitrium seu voluntas non est potentia pure passiva, immo est activa et motiva«) ad 8. dicit: »Voluntas, si in sua nuda essentia consideretur, non potest se movere ad actum suum, sed oportet, quod, si debet actum elicere, quod actuetur prius natura aliquo actu primo vel secundo ab extrinseco, potissime a Deo, quia ea, quae sunt ad finem non vult in quantum hujusmodi nisi, inquantum actuatur volitione finis«. Postea autem ad 6. quod dicitur in contrarium, quod ita habet: »Esse indifferens aequaliter ad opposita est contradictio potentiae passivae, quam oportet reduci in actum ab alio; sed voluntas est indifferens ad oppositas volitiones; ergo sive voluntas ponatur nuda sive affecta, quamdiu accipitur ut indifferens ad opposita, oportet, quod moveatur ab alio determinante eam ad alterum oppositorum, quod non potest esse nisi objectum« — respondet: »Voluntas, quantum est de natura sua, est ad opposita; ipsa tamen

ratione suae libertatis determinat se ad id, quod vult, et ita non indiget alio determinante» quoad exercitium actus.

11. Thomistae ex utraque huiusmodi indifferentia colligunt necessitatem praemotionis seu praedeterminationis physicae ad unum (Card. Zigliara O. P. Summa Philos. ed. 12. 1900. vol. II. p. 513 sq.).

Verumtamen et ipse Zigliara ex indifferentia activa libertatis nullam potest derivare rationem, quae militaret pro necessitate praemotionis. In fine enim vel invitus debet iterum redire ad priorem indifferentiam potentialitatis, ut possit suadere necessitatem divinae praemotionis. »Quamvis a libertatis electione, ait, actio voluntatis ponatur, tamen non est possibile, quod illa determinatio actionis electiva sit totaliter ab ipsa voluntate, cum exclusione nempe cujuslibet principii extrinseci ipsam voluntatem aliqua ratione praedeterminantis, hoc est (?) reducentis de statu *potentialitatis* (qualis est indifferentia) ad actum activitatis«.

Perperam identificatur utraque indifferentia, sicut identificatur praemotio cum praedeterminatione physica.

Tandem quaerit Zigliara: »Quoties voluntas eligit, determinatur ad unum oppositorum, circa quae electio cadere potest. Undenam haec determinatio in voluntate?« Et respondet: »Vel ab objecto vel totaliter a se ipsa; vel sic a seipsa, ut etiam determinetur a Deo. Disjunctio completa est«. — Omittit autem aliquod membrum disjunctionis: vel totaliter a solo Deo, quod praecise obtinet in hypothesi praedeterminationis physicae. Ceterum liberum arbitrium reipsa quoad exercitium actus determinari potest aut a Deo aut a seipso, non ab utroque. Ab utroque vero potest moveri; a Deo nimirum movetur in actibus quoque liberis voluntas ita, ut ipsa quoque semet moveat, i. e. movetur a Deo indifferenter influxu, qui voluntatem non praedeterminat ad unum, sed ipsa a Deo mota se determinat ad hoc vel illud.

Non posset autem voluntas jam a Deo ad unum physice praedeterminata eligere libere inter hoc, ad quod a Deo est praedeterminata, et ejus oppositum. Nihil in hypothesi praedeterminationis physicae dependeret a causa libera secunda, sed omnia a solo Deo, utrum hic aliusve actus sequatur.

Neque quidquam ratio a Zigliara adducta probat, dum dicit: »Non totaliter ab ipsa voluntate: nam ex indeterminato ut tali nihil sequitur, ut fert commune adagium scholarum«. Argumentum enim hoc demonstraret etiam Deum esse ab alio determinandum ad suam liberam electionem quoad objecta contingentia.

Molistae autem negant ex alterutra praefata indifferentia comprobari necessitatem sive praemotionis sive praedeterminationis physicae. Quod attinet ad utrumlibet esse ex parte ejus ad quod dicitur, e contra e diametro potius oppositam illationem ex eo sequi arbitrantur, et in hoc cum ipsis etiam plene consentimus. »Tantum abest, scribit Liberatore S. I. (Inst. Philos. ed 5. novae formae, Neapoli 1900 vol. II. p. 542), ut haec indeterminatio removeri debeat per aliquam praedeterminationem, ut immo servanda a Deo sit influxu suo; cum causas secundas moveat juxta naturam cujusque propriam«.

S. Thomas rursus stat in medio: necessitatem enim praemotionis physicae probat ex potentialitate causarum secundarum etiam liberarum (1. 2. q. 9. a. 4.; de Malo q. 3. a. 3 obj. 11 et ad 11; 1. 2. q. 9. a. 6. obj. 3 et ad 3), excludit tamen exigentiam omnem et praemotionis et praedeterminationis physicae a causa extrinseca propter indifferentiam libertatis seu propter ad utrumlibet esse ex parte ejus, ad quod dicitur. Enimvero, secus pro Deo quoque talis necessitas praemotionis et praedeterminationis ab alia causa extrinseca ob ejus indeterminatorem subjectivam ad agendum vel non agendum, ad hoc aliudve agendum statuenda est; siquidem, ut supra dictum est, indifferentia activa communis est et Deo et creaturae liberae: unde quidquid ex natura hujus indifferentiae essentialiter sequitur, id et Deo et causae secundae liberae convenire necesse est.

Quapropter bene distinguit D. Angelicus: »Ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, semper eminentius in ipso inveniuntur; et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, quod abjicitur id, quod imperfectionis est, retento eo, quod ad perfectionem pertinet; quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio, prout est in natura ignorante: unde secundum hoc in Deo non invenitur; sed quantum ad hoc, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso. Unde ipse verissime sui operis dominus est; et propter hoc etiam in littera dicitur, quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur« (2. d. 25. q. 1. a. 1. ad 1).

12. Iuxta D. Thomam igitur de essentia liberi arbitri abstractione facta ab illa imperfectione, quae adhaeret libertati creatae ob ejus potentialitatem, remanet id, quod agens se ipsum determinat ad actum suum libera electione et non determinatur ab ullo alio atque in hoc reponit ipse dominium, quo agens liberum de suis actibus gaudet.

Si sermo est de voluntate humana, quae dicitur pariter domina actus sui, neque illi potest denegari talis proprietas essen-

tialis, ut ipsa se determinet ad suas liberas volitiones neque determinetur ab alio, ne a Deo quidem.

Ideo Angelicus opponit loco laudato in 3. objectione contra liberum arbitrium in causis secundis: »Videtur, quod nec in aliquibus creaturis sit (liberum arbitrium). Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet, ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cujuscunque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cujuslibet creaturae actus in causam priorem reducat, quae est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut Is. 26 dicitur, videtur, quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniat.»

Quid respondet S. Thomas? Numquid forsitan ita, prout semper occurrit difficultati depromptae ex eo, quod Deus movet voluntatem? E. g. (de Malo q. 3. a. 2. ad 4) reponit: »Cum aliquid movet se ipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.»

Objectio est eadem; at in responsione loco verbi: *move* re adhibet verbum: *determinare* et proinde omnino aliter respondet Aquinas: »Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem: unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur: unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.»

Primo loquens Angelicus de sola voluntatis motione dixit voluntatem seipsam movere, attamen praemotam a Deo, a quo habet etiam virtutem se ipsam movendi. Nunc confert liberas creaturas cum agentibus naturalibus et ait: Deus dat virtutem agendi rebus naturalibus easque determinat ad actus suos, libero autem arbitrio largitur potentiam agendi et ipso operante i. e. *movente* liberum arbitrium se determinat ad agendum hoc aliudve, et non determinatur a Deo.

Unde semper occurrit nobis idem discrimen inter *movere* et *determinare*. Deus movet omnes creaturas ad agendum; res autem naturales determinat, dum voluntatem in actibus liberis non determinat, sed ipsa se determinat ad hoc aliudve agendum et ideo, sc. quia non determinatur a Deo, concludit, relinquitur libero arbitrio dominium sui actus. Repetitur ergo eadem doctrina: ad dominium suorum actuum habendum requiri, ut agens non ab alio determinetur ad aliquid determinate agendum, ut liberum arbitrium non a Deo physice praedeterminetur ad unum.

Quare secundum verba S. Thomae licet merito inferre ex indifferentia activa et indeterminatione subjectiva causarum liberarum haudquaquam demonstrari necessitatem praemotionis, praedeterminationem autem physicam ad unum prorsus excludi. Nullum testimonium ex Angelico in medium afferri potest, quod ejusmodi interpretationi quovis modo refragetur. Ex ad utrumlibet esse ex parte ejus, ad quod dicitur, S. Thomas probat solam necessitatem determinationis quoad specificationem per obiectum (infra n. 115 sq.).

13. Quae Alvarez (de Aux. disp. 22. n. 36. 38, apud Dummermuth l. c. p. 366 sq) de utroque ad utrumlibet esse seu utraque indifferentia disserit, mihi non probantur.

Ut solummodo unum assertum ad trutinam revocem: indifferentia potentialitatis seu ad utrumlibet esse ex parte sui dicitur opponi determinationi liberae, Dummermuth p. 368 addit adhuc: »ut patet« (!?).

Hoc est inintelligibile et impossibile. Talis enim indifferentia communis est causis omnibus secundis liberis et non liberis: quomodo igitur potest opponi ejusmodi ad utrumlibet esse in utrisque determinationi liberae? Item determinatio libera invenitur et in voluntate creata et Deo; quomodo ergo potest opponi huic determinationi liberae indifferentia potentialitatis?

Potentialitas in creaturis opponitur actualitati in Deo, qui est actus purus; et determinationi liberae opponitur ex una parte indifferentia activa libertatis, quae indifferentia seu indetermination non tollitur nisi per determinationem liberam ipsius causae agentis, inquantum ipsa sola se determinat libere ad agendum vel non agendum, ad hoc vel aliud agendum; ex altera parte opponitur determinationi, qua Deus movet res naturales ad agendum ex necessitate. Unde determinatio ad agendum procedens ab ipso agente, est libera; determinatio agentis ab alio i. e. a Deo, est ex necessitate; praedeterminatio autem physica ad unum nullo modo potest distingui in liberam et necessariam, cum sit omnis ab alio, a Deo. Quam ob causam omnem praedeterminationem physicam ex necessitate esse oportet.

14. Molinistae et Thomistae non distinguunt, prout vidimus, praemotionem a praedeterminatione physica, sed utrique nec satis discernunt ipsas species praemotionis divinae in actibus liberis.

Deus enim movet voluntatem creatam in omnibus actibus tum in bonis, quos vult fieri, tum in malis, quos non vult, sed permittit fieri a causa secunda, aliter tamen et aliter. Qui in interpretanda doctrina S. Thomae hanc distinctionem negligit, extra viam et spem inveniendae veritatis vagatur.

Becanus (l c. apud Dummermuth p. 735) confutare conatur praemotionem S. Thomae hoc argumento: »Concursus Dei cum causis secundis non consistit in eo, quod Deus movet et applicat causam secundam ad agendum, quia illa motio praevia vel requiritur in omnibus nostris actionibus vel in aliquibus tantum. Si in omnibus: ergo Deus movet et excitat nos ad actiones malas, quod est falsum. Si in aliquibus tantum, ergo, possumus aliquid agere sine concursu Dei, quod etiam falsum est.«

Iusta esset haec observatio, si secundum D. Angelicum, sicut ex, gr. secundum Thomistas per physicam praedeterminationem, Deus eodem modo voluntatem moveret in actu peccaminoso atque in actu bono, quem vult fieri, si sc, directe inclina- ret voluntatem ad actum pravum, si faceret eam velle hoc vel illud peccatum, si faceret, ut homo peccaret et ut libere peccaret, sicut per gratiam directe movet voluntatem ad actum bonum, facit eam velle hoc vel illud bonum verum, facit, ut bene agat et ut libere bene agat.

15. Thomistae jam ex suo principio fundamentali, quia omnem motionem divinam esse physicam praedeterminationem ad unum existimant, debent docere hominem praedeterminari physice a Deo et ad actus bonos et ad actus pravy, quatenus actus sunt, atque aliam distinctionem statuere nequeunt nisi hanc, quod Deus praedeterminat physice causam secundam ad actum malum solummodo inquantum actus et ens aliquod est, non autem inquantum adnexam sibi habet deformitatem, i. e. ad materiale, non formale peccati.

16. S. Thomas inculcat impense quidem iugiter doctrinam Deum movere voluntatem creatam in omnibus operibus, sed ante omnia negat praedeterminationem physicam quoad actus liberos in genere; deinde accurate distinguit modum, quo movet speciali influxu directe ad actus bonos, quos vult fieri, a modo, quo movet ad agendum in actibus flagitiosis, quos non vult, sed permittit fieri a creatura.

En sententia Aquinatis revera celeberrima et gravissima: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum, — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur« (1. 2. q. 9. a 6. ad 3).

Vere aurea verba, digna, quae »celte sculptantur in silice« (Iob 19, 24)! Exaravit hisce S. Thomas, si ita loqui fas est, quodammodo compendium brevissimum completumque suae doc-

trinae de praemotione physica in actibus liberis creaturarum. Hoc testimonium multas dubitationis tenebras luce sua circa quaestionem de concursu divino discutere potest. Qui intelligit bene hanc responsionem, penetravit jam in abscondita intima hujus materiae et assecutus est mentem Angelici Magistri. Reservamus nobis fusiorem explicationem pro ultima parte nostrae lucubrationis; hic interim pauca tantum adjungemus ad declaranda verba S. Thomae, ut ejus mens melius innotescat.

Responsio duas partes, duo membra complectitur: in priori exponitur concursus generalis, motio universalis, quae locum habet in actibus, quos Deus non vult, sed permittit dumtaxat fieri, in primis in volitionibus malis; in altera parte »sed tamen interdum etc.« sermo est de influxu speciali quoad bona opera, quae Deus vult fieri, praesertim per gratiam in ordine supernaturali.

Quaerit nimirum D. Thomas in illo articulo: »utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab *exteriori* principio« et respondet affirmative. Sed contra hanc doctrinam opponit sibi in 3. objectione: »Deus non est causa nisi bonorum...; si ergo a solo Deo (sicut ab exteriori principio) voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit, qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit.«

Subaudit haec exceptio necessitatem praemotionis physicae ab exteriori causa, quandocunque verificatur in voluntate ratio potentialitatis, h. e. quandocunque voluntas incipit aliquid velle. Propterea arguitur in simili objectione 11 (de Malo q. 3. a. 3): »Hoc autem principium in bonis dicit (Aristoteles) esse Deum, qui non est causa peccati... Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur, quod oporteat hujus esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse nisi diabolus.«

Praesupposita igitur necessitate alicujus praemotionis ab exteriori principio concedit S. Thomas causam ejusmodi extrinsecam esse solum Deum, qui movet hominem in omni volitione sive bona sive prava, urget tamen discrimen magnum inter utramque motionem, ne Deum peccati insimulemus, ostendens Deum per utramque nonnisi ad bonum movere.

17. Profecto speciali concursu Deus movet hominem »ad aliquid determinate volendum, quod est bonum« i. e. ad vera bona particularia.

»Motus voluntatis, inquit Aquinas (de Malo q. 3. a. 3), directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit«; ad malum autem eam directe

agendo et movendo inclinare nequit, alioquin esset causa peccati formalis. — »Deus in anima agit non solum causando in ea aliquem habitum, puta gratiae vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel illud (sc. bonum); quod non proprie dicitur influere, sed magis *movere ad actum*« (Resp. ad Fr. Joan. Vercell. de art. 108. q. 38); ita homo »vult hoc, quod Deus vult eum velle« (1. 2. q. 19. a. 10). — »Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura..., unde sicut voluntas potest imitari actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus« (de Verit. q. 22. a. 8). — »Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi«, sed etiam ita, »ut faciat nos velle hoc vel illud« (3 Cg. c. 89), sicut S. Thomas interpretatur verba Is. 26, 12: »Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine«, utique opera bona, non mala. Quamvis ergo gaudeat libero arbitrio, »semper tamen homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate« (3. Cg. c. 92).

Quidquid Deus vult, hoc semper infallibiliter fit, etiam si agatur de volitionibus liberis creaturarum, quia voluntas divina frustrari nequit. Verumtamen voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed etiam, ut eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius: et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae« 1. 2. q. 10. a. 4. ad 1). Quocirca »si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est hanc positioni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter; unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur« (ibid. ad 3).

Haec omnia valent de motione speciali tantum, qua Deus hominem movet ad aliquid determinate volendum quod ipse *vult* eum velle et quod non potest esse nisi aliquid bonum verum.

18. Dixerit quis hanc esse praecise physicam praedeterminationem ad unum Thomistarum. »Iuxta S. Thomam Deus physice immutat liberum arbitrium, praevie et physice movendo illud ad actum certum et determinatum: nihil enim aliud intelligitur per physicam praedeterminationem«, ait Dummermuth (l. c. p. 131 et passim deinde in l. c. de Verit. q. 22. a. 8).

Attamen hoc quoque (de Verit.) loco distinguit Angelicus caute simplicem praemotionem, quae, licet specialis sit, non determinat voluntatem, a determinatione voluntatis in actu necessario, ut revera admirari oporteat proprietatem

verborum ipsius. »Sed haec quidem inclinatio superaddita (ex gratia vel virtute), inquit, quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat (determinare = facere necessariam inclinationem), sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem, sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinatur sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem ultimum, sed quantum ad ea, quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur (non adhibet ut supra vocabulum: determinatur, dicit enim: inclinatur seu movetur) quidem, sed non ex necessitate.«

Concinit Ferrariensis (in 4. Cg. c. 22): »Dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et si quidem actio illa determinatur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi; sicut bruta animalia dicuntur agi, inquantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum. Si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moveatur ab altero sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat; sed tamen aliquammodo inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus S. nos ad agendum inclinatur, quod libere tamen operamur et ex proprio tamquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus S. inclinationem et motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid. Propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum S. quodammodo agimur ad praecepta Dei adimplenda.«

Ubi D. Thomas de discrimine inter motionem ad actus bonos et motionem in actibus pravis loquitur, difficultatem illam, quomodo Deus non sit causa peccati, licet sit causa actus peccati, inquantum actus est, ita solvit, ut supponat Deum voluntatem ne in actu bono quidem, nedum in actu malo determinare ad unum.

In 3. objectione 2. d. 37. q. 2. a. 2 excipit: »Bonarum actionum Deus non est auctor nisi, secundum quod Deus potentiae agendi efficaciam confert, quia determinatio operis ex libero arbitrio est, ut supra habitum est (alludit ad d. 25. q. 1. a. 1). Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, inquantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset, eodem modo dicen-

deus esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.« Respondet autem ad 3: »Deus dicitur causa bonarum operationum, non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem, secundum quam bonae dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat et ut bene agat. Sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.«

Concedit ergo voluntatem a Deo non determinari ne circa bonos quidem actus. Differentiam autem inter utramque motionem in actibus bonis et pravis reponit in eo, quod Deus respectu illorum est causa, secundum quod sunt morales, quia facit, ut causa secunda agat et ut bene agat, respectu vero horum, est causa secundum quod sunt actus in genere naturae, quia non facit, ut homo agat et ut male agat. Nam quoad malum actum Deus non movet hominem ad aliquid determinate volendum, quod Deus vult eum velle, cum potius Deus non velit hominem peccare idque solum permittat. »Deus non eodem modo, ait S. Thomas (2. d. 37. q. 2. a. 1. ad 1), inclinatur voluntatem in bonum et in malum. Inclinatur siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi et directe movendo ad bonum. Sed ad malum dicitur inclinare, in quantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur et non quod directe voluntatem in malum ordinet.«

Motio igitur universalis pertinet ad ea, quae Deus non vult, sed permittit fieri, dum motio specialis habetur in eis, quae Deus vult fieri. Quidquid enim fit, fit aut Deo volente aut Deo permittente (1. q. 14. a. 9. ad 3).

19. Quare Deus concursu generali qua universalis motor non movet creaturam liberam ad aliquid determinate volendum, non inclinatur directe ad volendum id, quod causa secunda de facto vult. »Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum vel inclinare voluntatem in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo; sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius« (de Malo q. 3. a. 1. ad 1) et »Deus non inclinatur voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo« (ibid. ad 6). Non facit itaque nos velle hoc vel illud peccatum. Neque vult homo, quando peccat, id quod Deus vult eum velle, cum potius velit id, quod Deus non vult eum velle.

Deus sicut universalis motor movet liberum arbitrium ad universale objectum voluntatis, quod est bonum et per hanc universalem motionem tribuit homini non potentiam, quae ipsi collata est in creatione, sed possibilitatem semet

determinandi Deo permittente ad hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. »Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana et diabolo per modum persuadentis vel appetibilii proponentis« (1. 2. q. 80. a. 1. ad 3). »Deus est universale principium (= universalis motor) cujuslibet consilii et voluntatis (volitionis) et actus humani...., sed quod error et peccatum et deformitas accadat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet hujus aliam extrinsecam causam assignari« (de Malo q. 3. a. 3. ad 11).

20. Attamen si Deus qua universalis motor generali concursu censetur voluntatem movere ad universale ejus objectum i. e. ad bonum universale, non ita intelligenda est hujusmodi doctrina S. Thomae, prout nonnulli illam interpretantur, ut dicatur sufficere inclinationem collatam in creatione, inclinationem naturalem voluntatis in finem seu in bonum universale, ac si voluntas sola hoc pacto existens jam in actu relate ad bonum universale posset movere seipsam ad ulteriores actus, quibus fertur in hoc vel illud bonum seu objectum particulare.

Talis opinio, ni fallor, eodem redit atque sententia Durandi, qui admittit mediatum tantummodo concursum, inquantum Deus creaturae dedit virtutem agendi eamque conservat.

Fateor quidem tali interpretationi pene favere S. Thomae verba, si sumantur, prout jacent. Ait namque: »Idem secundum idem non movet seipsum, sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas, inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea, quae sunt ad finem« (de Malo q. 6. a. 1. ad 20), quia »hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus« (1. 2. q. 9. a. 3).

At Deus est, quemadmodum supra audimus, principium universale omnis interioris motus humani, cujuslibet consilii, voluntatis et actus humani et quidem qua universalis motor per suam motionem immediatam.

Ideo aliter exponenda est mens D. Angelici. »Sicut ergo, scribit Zigliara (l. c. p. 534), in quolibet bono particulari clauditur bonum universale, ita in qualibet volitione voluntatis clauditur volitio boni universalis seu ultimi finis: qua exclusa et illa esse non potest, sicut excluso assensu principiorum est impossibilis assensus conclusionis, quae ex principiis illis infertur. Quia igitur Deus est causa efficienter movens voluntatem ad bonum universale, sequitur quod Deus sit etiam causa efficiens ex hoc ca-

pite cujuslibet actionis voluntatis.« In omni nempe volitione, qua homo vult peccare. Deus movet immediate voluntatem et applicat ad agendum, quamvis non moveat eam ad aliquid determinate volendum sicut per motionem specialem. Unde »non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat; sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus« (3. Cg. c. 70).

Errant autem Thomistae eo, quod praeter hunc indifferentem influxum motionis universalis exigunt adhuc physicam praedeterminationem ad unum ex se efficacem. Etenim citra ejusmodi praedeterminationem jam habemus illos quatuor modos, quibus S. Thomas (de Pot. q. 3. a. 7) Deum dicit esse causam operationis cujuslibet in creaturis: h. e. quia donavit causae secundae virtutem agendi in ipsa creatione eamque conservat, applicat ad agendum eam reducendo ex potentia in actum, ut causa secunda sic a Deo mota in ipsius virtute agat.

Praedeterminatione autem physica ex se efficaci, si haberet locum ad actum pravum etiam cum restrictione, inquantum actus est, aut peccatum formale generatim redderetur impossibile, quia homo semper vellet id, quod Deus vult eum velle, aut si dicitur nihilominus peccatum formale quomodocunque fieri, Deus esset causa peccati, quia praedeterminatione physica efficeret, ut homo id libere velit, quod volendo formaliter peccat; quod si dico »libere velit«, loquor ex sententia Thomistarum.

21. Clavem genuinam ad aperiendam germanam mentem S. Thomae circa distinctionem inter motionem universalem et specialem, cujus mentionem facit in 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3, suppeditat nobis effatum insigne illud: »Deus neque vult mala fieri neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult, quod est se non velle mala fieri et non velle mala non fieri« (de Malo q. 2. a. 1. ad 4 in contr.). »Deus igitur neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum« (1. q. 19. a. 9. ad 3).¹⁾

¹⁾ Ad aequivocationes removendas observa distinctionem inter non velle fieri et nolle fieri. Non velle fieri enim significat negationem volitionis, nolle fieri autem exprimit actum positivum volendi et negatio fertur in volitum ita, ut nolle fieri peccatum sonet idem ac velle non fieri peccatum. Deus ergo voluntate et antecedenti et consequenti non vult peccatum fieri, sed sensu alio et alio quoad utramque voluntatem; sc. voluntate antecedenti quidem sic, ut nolit peccatum fieri seu velit peccatum non fieri; voluntate vero consequenti ita, ut non velit, sed permittat peccatum fieri. Ubi itaque sermo est de permissione peccati, intelligitur semper voluntas consequens. »Quamvis fieri et non fieri mala, ait S. Thomas (i. d. 46. q. 1. a. 4. ad 2), sint opposita per affirmatio-

Ut ergo Deus aliquid possit dici in ordine morali secundum veritatem solummodo permittere, hoc objectum debet esse tale, ut Deus illud neque velit fieri neque velit non fieri, ut fiat itaque praeter ejus voluntatem consequentem, qua tamen vult id permittere. Quoad ea, quae Deus permittit fieri, obtinet universalis motio divina.

Permissio ipsa numeratur inter signa voluntatis: »Duo signa, ait S. Thomas (i. d. 47. q. 1. a. 2), sc. permissio et operatio respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens; et ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed praeter eam, ita nec contra operationem, sed praeter eam. Non enim potest esse oppositum ejus, quod Deus operatur, quia sic opposita simul essent; sed multa fiunt, quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus, sc. deficere non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem, sed tamen pertinet ad causam illam, cujus est permissio facultatem respiciens. Unde praeter permissionem non fit, quod fit praeter voluntatem consequentem: unde praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam, tamen *potest fieri oppositum ejus*, quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam« (1. d. 47. q. 1. a. 2).

22. Iuxta Molinistas Deus per concursum mere simultaneum non influit in voluntatem, sed una cum voluntate in actionem et effectum. Quomodo ergo poterit Deus permittere peccatum, si non influit in causam et quomodo impedire, quin influat in voluntatem? Quomodo poterit permittere vel impedire peccatum, quin permittendo praedefiniat existentiam, impediendo vero non — existentiam peccati, quin determinet actum liberum creaturae utique praedefinitione, cui praekcet scientia media? Determinat autem seu praedefinit Deus omnes actus liberos creaturae et quos vult fieri et quos permittit tan-

nem et negationem; non tamen haec duo: velle fieri et velle non fieri — contradictorie opponuntur, quia utrumque est affirmativum, actu voluntatis in utroque affirmato. Unde neutra concedenda est: neque ipsum velle mala fieri neque velle non fieri; sed non velle fieri, quod est negativum; non autem velle (in ed. Veneta 1747 omis.: »non«?) fieri, quia hic remanet actus voluntatis affirmatus et negatio fertur in volitum, sicut in toto condeclinio ejus. Unde idem est nolle fieri et velle non fieri.«

tum fieri, illos quidem decreto, quo statuit se facturum, ut homo eos exerceat, hos vero decreto permissivo, quo vult istos non impedire.

Molinistae negant Deum determinare actus liberos causae secundae. Idcirco docet Franzelin (l. c. p. 439) »nullos actus malos a Deo praedefiniri proprio sensu, non solum quoad moralem pravitatem, quod est de fide certissimum, sed neque quoad ipsam entitatem physicam actuum. Quod enim Deus prohibet sub intentione irae suae et poenae aeternae, est ipse actus physicus, licet ratio, quare eum prohibeat, sit pravitas moralis ab eo inseparabilis. Atqui repugnat voluntas complacentiae in Deo, ut fiat talis actus, et repugnat Deum velle efficere, ut homo ad talem actum se determinet, a quo inseparabilis est pravitas moralis et quem ideo Deus severissime prohibet«.

Confunditur hic motio specialis cum motione universali seu generali. Verum est repugnare »Deum velle efficere, ut homo ad talem actum i. e. ad peccatum se determinet, sed falsum est quidpiam fieri posse, quin sit praedefinitum a Deo aut volente aut permittente id fieri.

Consequenter infititur Franzelin (l. c. p. 442 sq.). Deum praevidere peccatum futurum in suo decreto permissivo: »Non ita se habet haec permissio, ut Deus ratione prius decernat permittere in actu secundo peccatum, et inde tamquam ex causa sequatur visio peccati; sed dum Deus videt et licet videat creaturam donis naturalibus conservationis facultatum, libertatis, concursus divini, a quo in agendo pendet, libere velle abuti ad offendendum creatorem ac dominum suum, vult tamen haec dona non subtrahere et auxiliis sufficientibus concessis non utenti alia adjutoria non concedere, quod est ipsum decretum permissionis peccati... Atqui si haec ita habent, non in decreto permissionis videt Deus peccatum; sed dum actum peccati futurum in ipsa actus veritate cognoscit, decernit illum non impedire, seu quod idem est, permittere... Propterea tota illa ratio permissionis neque consequens (!?) praedefinitio actuum dici potest; quamvis consequenter ad praevisionem praedefinitio permissionis, si ita appellari placet, possit admitti, quae tamen melius cum Suarezio... nominaretur voluntas plenae permissionis. Videlicet praedefinitio dici potest dupliciter: maxime proprie quidem voluntas absoluta antecedens praevisionem actuum liberorum creaturae, minus stricto sensu voluntas approbationis consequens praevisionem et solum antecedens existentiam actuum liberorum. Sensu priori nec actus peccati nec ejus permissio praedefinitur; sensu altero non quidem actus peccati, sed tamen ejus permissio dici potest praedefiniri«.

Verumtamen Deus praedefinit actus liberos aut volendo, ut fiant, aut permittendo, ut fiant. Nihil enim potest fieri nisi Deo volente aut permittente. De permissione autem peccati sermo potest esse in signo illo priori tantum, quando de ejus futuritione nondum constat, proinde arte praevisionem futuri peccati. Siquidem cum jam Deus praevideat quomodocunque actum, existentia hujus actus jam infallibiliter certa est; sequitur enim, non antevertit praevisio futuritionem facti praevisi, atque adeo in tali signo posteriori rationis ne Deus quidem omnipotens miraculo ullo potest impedire vel permittere ejusmodi eventum.

Non igitur est intelligibile, quomodo quispiam possit loqui de permissione vel etiam de praedefinitione quacunque consequenti praevisionem illius actus, qui est adhuc permittendus vel in genere praedefiniendus. Est enim evidens implicatio-contradictionis.

Doctrina ejusmodi merito a Scheeben dicitur inadaequata. Quod debet confiteri ipse quoque Chr. Pesch. S. I. (Prael, Dogm. ed. 4. Frib. Brig. 1914, tom. II. p. 136 sq.) simili modo quoad partem positivam scribens: »De hoc actu divino (quo Deus simul cum libero arbitrio humano producit determinationem actus secundi) dicere velle: concursus divinus ad hoc vel illud determinatur per liberam electionem hominis, est contradictio in terminis«.

Quoad partem autem polemicam contra defensores physicae praedeterminationis cum magno illo theologo plene consentimus. Propterea negamus praedefinitionem actus peccati absolutam excludentem scientiam mediam.

23. Thomistae vero tuentur talem praedeterminationem physicam voluntatis ad unum etiam circa actus peccaminosos, inquantum actus sunt. Quomodo itaque poterit Deus dici peccatum solummodo permittere, cum praedeterminatione physica *efficiat*, ut homo volitionem pravam *eliciat*, immo juxta Thomistas ut *libere* quoque eliciat?

Quidnam erit, quod in culpa creaturae fit *praeter* voluntatem divinam consequentem quodque Deus *non operatur*, si tamen Deus futurum peccatum ex sola intrinseca natura praedeterminationis physicae sine ulla libera suppositione ex parte peccatoris h. e. sine scientia media infallibiliter praevideat?

Ideo debent Thomistae verba S. Thomae: Deus neque vult peccata fieri neque vult non fieri — sensu alio opposito sumere, videlicet hoc sensu: Deus non vult peccata non fieri, ut quodammodo velit peccata fieri.

Scio quidem neminem ex catholicis expresse hoc docere; est enim sententia ista aperte haeretica ac manifesta blasphemia. Alia tamen est quaestio, utrum ex principio Bannesii fundamen-

tali de praedeterminatione physica ex se efficaci ad actum peccati ejusmodi conclusio necessario sequatur necne.

Nos autem systema de praedeterminatione physica voluntatis ad unum critico examini subjicimus in se spectatum abstractione facta ab iis, quae Thomistae in contradictione cum suo fundamentali principio ad salvandum dogma catholicum docent. Minime vero sufficit ad evitandam praedictam illationem distinctio inter materiale et formale peccati.

Quid nempe est in ejusmodi theoria praecise id, quod Deus non vult fieri, quod fit praeter voluntatem Dei consequentem, quod Deus permittit hominem velle, sed quod Deus non operatur, non facit eum velle? — Respondebunt hoc esse ipsam pravitatem, deformitatem peccati, id quod est formale in peccato.

Attamen reatus peccati formalis consistit certe in aliqua *volitione libera* voluntatis creatae seu in libera determinatione suimetipsius, »cum voluntas sit, ait S. Thomas, quia peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Si autem Deus dicitur hominem physice praedeterminare ad talem volitionem, in qua praecise formaliter culpa peccatoris consistit, quomodo Thomistae poterunt negare ipsum velle a creatura fieri hanc volitionem, ad quam physice praedeterminat, et consequenter ipsum velle, ut peccatum fiat?

Confundunt in primis Thomistae quoque utramque motionem, specialem quoad bona opera, quae Deus vult fieri, et generalem quoad actus malos, quos Deus non vult fieri, sed permittit tantum. Quod S. Thomas affirmat circa specialem, extendunt ad motionem universalem in peccatis; quandoquidem quod S. Thomas tradit semper, ubique per gratiam suam Deum efficere, ut voluntas mota velit id, quod Deus vult eam velle, hoc Thomistae male applicant etiam ad motionem universalem in actibus pravis.

Incurrunt hoc pacto fallaciam periculosam consequentis, quatenus inferunt ex principio vero ac certo: Si Deus vult hominem aliquid velle, semper homo hoc infallibiliter vult —, omnino falsam conclusionem: Si homo aliquid vult, semper Deus vult eum hoc velle.

24. Ita Card. Zigliara (l. c. p. 535) exponens D. Angelici eandem responsionem (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3) relate ad motionem universalem scribit allegando verba S. Thomae: »Unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc, quod Deus vult eum velle (1. 2. q. 19. a. 10).« »Quod ita firmiter persuasum S. Doctori est, ut 3. Cg. c. 89 opinio quorundam, qui dicebant, quod Providentia non est de his, quae subsunt li-

bero arbitrio sc. de electionibus, sibi videatur derivasse ex hoc, quod dicerent quod causati in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud.

Eadem seductus fallacia consequentis asserit (l. c. p. 496): »In hoc exclusive conceptu stat praemotio divina physica, quam nos Thomistae unanimiter defendimus, ea enim active sumpta definitur: Actio divina, quae voluntatem nostram de potentia volendi reducit in actum volendi: et quidem volendi quod Deus vult eam velle (1. 2. q. 19. a. 10).«

Sufficit autem titulum tantum hujus articuli legere: »Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit *bona*«, ut intelligatur error thomisticae interpretationis.

Conditiones, quas D. Thomas postulat »ad hoc quod sit bona« volitio, »ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquid quod particulare bonum« (ibid. in corp. art.; cfr. etiam i. d. 48. a. i: »ista conformitas est tantum bonorum« et a. 2), exigunt Thomistae perperam ad omnem volitionem, etiam ad volitionem pravam. Hac falsa interpretatione decepti docent hominem in omni volitione velle id, quod Deus vult eum velle.

Quandocumque autem creatura vult id, quod Deus vult eam velle, ejus volitio necessario erit semper bona et recta; ergo nunquam poterit peccare, peccatum formale redditur impossibile, cum homo peccando velit id, quod Deus *non vult* eum velle. Neque quidquam juvat distinctio inter materiale et formale peccati. Id, quod volendo homo peccat formaliter, nullo modo potest esse, ut liquet, id quod Deus vult eum velle; et e converso.

Si igitur supra dixi nullum catholicum auctorem propter manifestam haeresim expresse docere, quod Deus quodammodo velit peccata fieri; pariter nemo poterit negare hanc doctrinam implicite in principio fundamentalis moderni thomismi contineri; nam si in omni volitione libera Deus hominem physice praedeterminat ad unum, et quidem ad volendum id, quod Deus vult eum velle, etiam quando homo vult peccare, evidenter vult id, quod Deus vult eum velle. Quinimmo si praedeterminatio physica ad unum eaque ex se efficax necessaria est ad omnem volitionem, fieri nequit, ut homo unquam velit nisi id, ad quod a Deo praedeterminatus est scilicet quod idem est, ut velit nisi id, quod Deus vult eum velle.

Hic non juvat ulla distinctio, non datur ullum effugium, error est grandis adeo, quem et caeci possint manibus palpare.

Unicum remedium est relicto errore peregrino Bannesii redire ad S. Thomae doctrinam et sic ad tramitem veritatis.

Talis conclusio logice sequitur jam, si identificatur motio universalis in actu peccati cum motione speciali, prout fit in praedicta definitione Cardinalis Zigliara, a fortiori major adhuc error oritur, quando utraque haec libera motio identificatur cum praedeterminatione physica voluntatis ad unum, quae secundum S. Thomam locum habet dumtaxat in actionibus necessariis. Quo in casu Deus quoad actus prave non solum faceret, ut homo vellet peccare, sicuti quoad bona opera influxu speciali facit, ut homo libere agat et ut bene agat, verum etiam praedeterminaret physice hominem tum ad opera bona tum ad peccata, ut necessario mereretur et demereretur, quae doctrina in sua consequentia proxime accederet ad 3. prop. damn. Iansenii.

25. Dicit denique quis etiam S. Thomam cum S. Augustino propugnare sententiam: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit« (1. q. 19. a. 12). Ergo videtur secundum S. Thomam ex propositione: Quidquid Deus vult fieri, fit — illatio bona, legitima sine ulla fallacia consequentis haec: Quidquid fit, fit Deo volente.

At responsio ad hanc exceptionem facilis est. S. Thomas in quaestione de motione divina S. Augustini fideliter premit vestigia ejusque ad amussim tuetur doctrinam. Notanda sunt igitur ulteriora verba, quae uterque protinus adjungit: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel faciendo«.

Illud quippe: »nisi Omnipotens fieri velit«, intelligendum est de voluntate signi. Unde D. Thomas in 1. q. 19. a. 12. explicans verba S. Augustini ait: »Quod autem permissio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per S. Augustinum, qui dicit...: Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo, ut fiat, vel faciendo«, »Voluntas enim, inquit S. Thomas (1. q. 19. a. 11), proprie dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphorice dicta est voluntas signi eo, quod ipsum signum voluntatis voluntas dicitur«.

Quod attinet operationem, voluntas signi semper eadem est ac voluntas proprie dicta; hoc tamen non valet de permissione. »Sicut Deus, ait S. Thomas (ibid. a. 12. ad 2), potest significari metaphorice velle id, quod non vult voluntate proprie accepta, ita potest metaphorice significari velle id, quod proprie vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti et voluntatem signi, sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem praeceptum vel consilium«.

Quod dicitur de praecepto et consilio, valet proportionem servata etiam de permissione. Peccatum nempe Deus permittit tantum et non vult voluntate proprie dicta fieri a creatura. Ut prop-

terea propositio praedicta vera sit secundum voluntatem praedictam, aliter concipienda est, sc.: Nihil fit, nisi Omnipotens id velit fieri vel velit sinere, ut fiat.

Noli putare has esse nugas, de re agitur potius summi momenti, nimirum de fundamento Theologiae moralis. Alioquin non potest vitari error Ekkardi, cujus prop. 14. et 15. Joannes XXII. damnavit qua haereticas: »Virum probum sic debere conformare voluntatem suam voluntati divinae, ut ipse velit, quidquid vult Deus dicatque: Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem non commisisse peccata. Hanc esse poenitentiam addebant«; et prop. 15: »Si homo mille peccata mortalia commisisset, si esset recte dispositus, velle non deberet se ea non commisisse«.

Animadverto tamen ad mentem S. Thomae clarius explicandam, bene esse singula ejus verba ponderanda, ne quis D. Angelicum sibi contradicere arbitretur, quando loquitur de divina permissione peccati. Ex una parte semper repetit doctri, nam Deum esse causam omnis entis participati, etiam actus peccati et movere hominem in omni operatione non excluso actu pravo; ex altera parte autem asseverat multa fieri, quae Deus non operatur.

Contradictio est solummodo apparens et difficultas solvitur axiome allegato: Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit vel sinendo, ut fiat, vel faciendo.

Quod attinet permissionem et operationem qua signa voluntatis dicit S. Th. (1. d. 47. a. 2): »Permissio et operatio respondent voluntati consequenti, sed diversimode: quia operatio pertinet ad ipsum effectum, de quo est voluntas consequens..., sed multa fiunt, quae Deus non operatur. Sed permissio pertinet ad causam, quae voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere; cujus tamen effectus sc. deficere non pertinet ad voluntatem consequentem neque antecedentem«.

Quae Deus vult fieri a creatura, i. e. opera bona, haec dicitur etiam operari, in ordine sc. moralitatis, inquantum voluntatem movet influxu speciali directe ad aliquid determinate volendum. Quae autem non vult, sed permittit tantum, i. e. peccata, non operatur in ordine moralitatis, quia non operatur, non facit, ut fiant, non inclinatur directe ad volendum hoc determinate, quod homo vult peccando, non facit voluntatem velle hoc vel illud, sicut si agitur de speciali motione quoad volitiones bonas.

Concurrit ergo in actu peccaminoso solummodo per motionem universalem seu generalem. Quando enim Deus libere

decernit permittere peccatum, eo ipso etiam vult omnia fieri, quae requiruntur ad hoc, ut peccatum reddatur possibile. Decernit itaque simul movere voluntatem creatam influxu generali et non denegare suum concursum, quamvis cognoscat hominem abusurum esse sua libertate suoque concursu ad peccandum. Ita Deus ipse operatur actum peccati atque est causa ejusdem actus, inquantum actus est; vult ergo actum a se qua causa prima fieri; non operatur autem neque facit, ut homo vel itid, quod vult peccando neque movet causam secundam hoc in casu ad aliquid determinate volendum, nedum praedeterminat eam physice ad hoc. Sic est causa actus peccati, sed non est causa peccati, quia ipse solus homo motus a Deo per universalem influxum determinat se permittente Deo ad volitionem malam.

Quoad bonas volitiones dicit S. Thomas: »Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate« (3. Cg. c. 92); quoad pravas autem valet: homo eligit, quod Deus non operatur in ejus voluntate, i. e. quod Deus non facit eum velle, non vult eum velle. Incurrunt fallaciam consequentis, qui concludunt ex conditionali propositione: Si Deus operatur aliquid in voluntate efficitque, ut homo aliquid eligat, homo hoc infallibiliter eligit; ergo: si homo aliquid eligat, Deus operatur efficitque, ut homo id eligat, vult, ut id eligat.

Hoc tantum modo intelligere poterimus, quomodo Deus sit causa actus peccati, quin, sit causa etiam ipsius peccati. Est enim causa actus peccati in genere naturae, non in genere moralitatis ideoque vult illum a se, non a creatura fieri. »Manifestum est, quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus. Inquantum autem ad id, quod de actione et entitate habent, oportet sint a Deo, sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id, quod habet de motu; quantum vero ad id, quod habet de defectu, est a curvitate cruris« (3. Cg. c. 71). »Deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae, sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio« (de Malo q. 3. a. 2. ad 2).

Instabis: Si Dei motio esset reipsa de se indifferens quoad exercitium et specificationem, ideo operaretur Deus et ideo operaretur hunc actum potius quam alium, licet in genere naturae, quia creatura operatur et operatur hunc actum; Deus ergo penderet a nostra voluntate.

Haec difficultas moveri posset contra eos, qui tuentur a sola causa secunda dependere, nam hic aliusve actus liber exerceatur. Si autem tenemus cum S. Thoma influxum Dei esse

physicam praemotionem et quemlibet actum liberum creaturae fieri ex duplici libera suppositione, videlicet et causae primae et secundae, Deus nequit dici operari hunc actum, quia creatura illum operatur, sed quia ipse vult, inquantum etiam ipse determinat libere actum humanum atque ab ejus quoque decreto dependet, utrum sequatur hic aliusve actus, quamvis non determinet voluntatem ad unum, neque ad actum bonum, nedum ad malum.

Hoc pacto operatur Deus actum peccati in ordine naturae, quia ipse vult et libere decernit permittere peccatum, non quia scientia media cognoscit, quod creatura posita in talibus conditionibus cum talibus auxiliis libere se determinaret ad istum actum. Ex altera parte homo libere peccat, quia vult per suam liberam electionem ita agere et non quia est a Deo physice praedeterminatus absque ulla sua libera suppositione ad hunc actum. Deus nullo modo in sua operatione dependet a creatura; haec vero utique a Deo, qui, licet non praedeterminet physice causam secundam ad actum liberum, tamen praedefinit seu praedeterminat libere actum etiam malum, quatenus permittit libere peccatum fieri, quod posset impedire, si vellet.

26. Uterius progredientes quaerimus (quam quaestionem nunc adeo tetigimus), a quonam dependeat, ut homo libere ponat hunc illumve actum liberum vel quod eodem recidit, a quonam dependeat, quonam sit ratio, cur hic et non alius determinatus actus liber creaturae, e. gr. aliquod peccatum sit objectum aeternae divinae praescientiae, subsit qua terminus divinae visioni.

Hic est praecipuus cardo, in quo tota controversia vertitur. »Punctum itaque controversiae, ait Dummermuth (l. c. p. 22), in hoc continetur, nimirum, unde in genere causae efficientis motus et actus voluntatis liberae oriantur: oriturne a Deo voluntatem creatam praevia motione praedeterminante ad actum; an a sola voluntate creata, Deo per suum influxum concurrente?»

Molinistae magis inclinant ad hoc ultimum, sc. dependere a sola voluntate creata, quia respuunt omnem praemotionem, Thomistae e contra tuentur illud, dependere a solo Deo voluntatem creatam physice praedeterminante ad actum hunc illumve; unde explicant praescientiam Dei de futuris liberis absque ulla libera suppositione ex parte causae secundae ideoque rejiciunt scientiam mediam.

S. Thomas autem docet dependere et a Deo tamquam causa prima et a libero arbitrio creato tamquam causa secunda. Nulla enim datur oppositio contradictionis inter utramque propositionem; dependere a solo libero arbitrio creato

et dependere a solo Deo, potest nempe admitti tertia quocque possibilitas, quod dependet tum a Deo tum a creatura libera (quarta pars disjunctionis neque a Deo neque a creatura — praetermittitur, cum a nemine defendatur, nisi forte implicite tantum, quatenus aliquis infitietur scientiam mediam et simul praedefinitionem quoad actus liberos).

27. Duplex liberum arbitrium et Dei et creaturae libera electione ad eundem actum exercendum concurrir, licet sit actus peccaminosus. Deus, qui posset peccatum impedire, libere decernit se velle illud permittere. Jam vero si vellet in eodem casu peccatum impedire, hoc non sequeretur neque Deus illud praesciret futurum, sed potius non futurum. Ita igitur dependet a Deo, utrum hic determinatus actus vel alius sit futurus, idque propter essentialem dependentiam creaturae a Deo in agendo ac propter subordinationem causae secundae sub Deo in ordine causalitatis.

Ex altera parte vero dependet prorsus idem etiam a libero arbitrio creato, quia supposita permissione divina quoad actum pravi creatura libera sua determinatione, nullo modo ad hoc a Deo physice praedeterminata libere peccabit, supposito autem in Deo decreto impediendi actum malum homo aequè libere sua propria electione suffultus divina opitulatione vincet tentationem, i. e. loco peccati sequetur actus bonus per liberam determinationem voluntatis creatae.

Sicut duplex habetur libera electio concurrens in eodem libero actu creaturae, ita ad infallibilem explicandam praescientiam ejusdem actus futuri necessario requiritur *duplex* intime connexa ac mutuo conjuncta libera suppositio ex parte Dei et ex parte causae secundae. In hoc i. e. in necessitate ejusmodi duplicis liberae suppositionis pro eodem actu causae secundae consistit tota difficultas conciliandi praemotionem divinam cum libertate creaturae, immo ut rectius loquamur cum libertate actus talis.

Suppositio ex parte Dei pro peccato futuro est ejus liberum decretum permissivum. Suppositio autem libera ex parte creaturae debet antecedere hoc decretum divinum, quia posito permissivo decreto divino jam infallibiliter constat de futuritione peccati.

In quonam itaque reponenda est ista suppositio libera ex parte creaturae? Haec nihil aliud potest esse quam scientia media, qua Deus cognoscit, quod creatura libera sua determinatione peccaret, si collocaretur in ejusmodi circumstantiis cum talibus auxiliis. Per decretum permissivum largiendi illam gratiam et non aliam, quae esset efficax ob consensum liberi arbi-

trii, transit haec scientia de futuribilitate actus in praevisionem actus revera futuri.

Non recte vocatur haec scientia media etiam a Molina ejusque assecclis praescientia, qua Deus praevidet hoc vel illud. Scientia enim media Deus nihil praescit, nihil praevidet futurum. Praescire non potest quemcunque actum futurum seu futuritionem actus nisi in suo decreto, cui utique praelucet scientia media de futuribilitate ejusdem actus.

Hoc adverto ad refutandam assertionem Thomistarum scientiam mediam supponere aliquid effectum a solo libero arbitrio creato, aliquid causatum ante omnem actum liberum divinae voluntatis (vide infra n. 138).

Sic intelligitur, quomodo ad actum futurum peccati infallibiliter praevidendum neque sufficiat, ut opinantur Thomistae, solum decretum permissivum Dei sine scientia media neque sola scientia media absque libero decreto, quo Deus permittit peccatum.

Ceterum Molinistae ipsi etiam docent expresse objectum scientiae mediae, h. e. actum liberum futuribilem supponere concursum divinum conditionate oblatum (Chr. Pesch. l. c. p. 136 sq) et actus futuros non praevideri nisi in decreto, quo Deus statuit verificare conditionem (ibid. p. 168 sq); »nam apud omnes Molinistas in cognitione absolute futurorum hic ordo veritatum statuitur: a) veritas possibilitatis, b) veritas facti hypothetici, c) decretum divinum, d) veritas facti absoluti« ibid. p. 170); item Franzelin (l. c. p. 448) quoad bona opera.

28. At dicit quis S. Thomam non docere scientiam mediam. — Lacunam hanc adesse in doctrina Aquinatis concedo; deesse autem principia, ex quibus scientia media sponte fluit, nego. Solliciti vero sumus potissime de supposito fundamento scientiae mediae.

S. Thomas autem neque docet Deum intueri futuribilia libera in suis decretis subjective absolutis et objective conditionatis praedeterminantibus ad unum creatas voluntates; quinimmo eiusmodi decreta, quae Thomistae tuentur, implicite penitus excludit, cum explicite et diserte infitietur fundamentum illius doctrinae h. e. praedeterminationem physicam voluntatis ad actus liberos.

Quicumque aliquam suppositionem liberam ex parte liberi arbitrii a Deo moti necessariam retinet ad existentiam peccati explicandam et ad infallibilitatem praescientiae habendam de peccato futuro, quicumque affirmat non a solo Deo, sed etiam a libera electione causae secundae dependere, ut actus creaturae imputabilis ponatur, quoad rem jam admittit scientiam mediam,

quia in duplici libera suppositione pro futuritione actus implicite scientia media continetur.

Atqui D. Angelicus haec omnia luculentissime tamquam principia certa et inconcussa tradit, quamvis data opera atque expresse scientiam mediam non defendat, quod mirum non est. cum quaestio de scientia media tunc temporis distincte in hac forma nondum mota sit.

»Istum autem, ait S. Thomas (1. d. 40. q. 4. a. 2), carere gratia ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione (utique libera, agitur enim de explicanda culpa) primi. Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia, nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum non est volitum a Deo. Est tamen bonum, ut careat gratia, si eam habere non vult vel si ad eam habendam negligenter se preparat: quia iustum est et hoc modo est volitum a Deo. Patet ergo, quod huius defectus absolute causa prima est ex parte hominis, qui gratia caret; sed ex parte Dei non est causa huius defectus nisi ex suppositione illius, quod est causa ex parte hominis.«

In c. 160. 3 Cg. exponit D. Thomas doctrinam, »quod rationabiliter homini imputatur, si ad Deum non convertatur, quamvis hoc sine gratia non possit.« Objicit autem sibi non posse imputari homini, quod a solo Deo deindeat; »nulli enim imputatur, quod ab alio dependet.«

»Ad huius dubitationis solutionem considerandum est, respondet S. Thomas, quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat. Dicitur enim de quibusdam: Dixerunt Deo: Recede a nobis et scientiam viarum tuarum nolumus (Iob 21, 14), et: Ipsi fuerunt rebelles lumini (Iob 24, 13). Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur (1. Tim, 2, 4). Sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniat.«

Qui docent physicam praedeterminationem ad actus libe-

ros, concedere consentanee cum hoc suo fundamentalis principio nequeunt quidquam a voluntate mota dependere neque necessitatem alicujus praesuppositionis liberae ex parte causae secundae ad unum praedeterminatae ad explicandam existentiam peccati vel ad infallibilitatem circa ejus praescientiam fundandam admittere possunt, quin pugnancia jungant atque a seipsis dissideant, quatenus scientiam mediam simul implicite tuerentur et explicite negarent. Scientia enim media nihil aliud est nisi cognitio illius suppositionis liberae ex parte creaturae.

29. Paulo oppido aliter res se habet sub hoc respectu quoad bona opera. Etenim ad bonum actum liberum creaturae perinde atque ad malum eadem duplex suppositio necessaria erit, quia ad omnem actionem liberam causae secundae duplex electio, determinatio libera et Dei et creaturae concurrat necesse est ita, ut utraque causa tum prima tum secunda semet libere determinet ad hanc potius partem quam ad aliam ex iis, quae ad optandum proponuntur: »ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unam recipere alio recusato, quod est eligere« (1. q. 83. a. 3).

Ideo sicut dependet a Deo determinatio boni actus, ita debet pariter dependere a libera electione voluntatis motae. Exinde vero duplex libera suppositio ad infallibilem habendam praescientiam talis actus necessaria erit vel, quod idem est, ad hoc, ut certe de veritate ejusmodi actus liberi constet.

Hoc tantum modo intelligere poterimus verba, quibus S. Thomas exprimit infallibilitatem praemotionis divinae specialis in operibus bonis: »Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter: unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur« (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3), necnon explicare poterimus distinctionem celebrem inter sensum compositum et sensum divisum.

Si Deus movet influxu speciali hominem ad aliquem actum determinatum, impossibile est huic positioni, ut actus ille non ponatur, quia decreto movendi voluntatem praeiucet jam scientia media seu decretum illud subaudit suppositionem liberam ex parte hominis. Unde si Deus scientia media ante suum decretum novit, quod homo tali gratiae, si ipsi tribueretur, libera electione consentiret, cum spectata sola natura auxilii possibile esset, ut pro sua innata libertate dissentiret, praevidebit in suo decreto largiendi ejusmodi adiutorium infallibiliter consensum. Impossibile ergo est, ut consensus non sequatur.

Non tamen est impossibile simpliciter. Ante omnia manifesto sermo est de possibilitate quoad voluntatem motam, non autem de possibilitate ex parte Dei, quae possibilitas

a nemine fidelium in dubium vocatur; accedit ratio, quod in illo articulo in genere quaeritur, utrum motio divina imponat necessitatem voluntati creatae, non divinae. Non igitur est impossibile simpliciter homini.

Cur autem non est homini simpliciter impossibile? Ratio est eadem jam dicta, quoniam decretum movendi voluntatem praecedit scientia media de libero consensu futuribili pro casu, si homini donaretur tale auxilium.

Quapropter impossibile est in sensu composito, possibile in sensu diviso, h. e. considerata suppositione libera causae secundae impossibile est, quod, si Deus movet ad aliquem actum, voluntas ad illum actum non moveatur; praecisione autem facta ab illa suppositione, creaturae est possibile talem actum non exercere, quia motio divina in se spectata non est ex sola sua intrinseca natura efficax seu praedeterminans ad unum, sed potius ex sola vi suae entitatis est talis, »cui possit voluntas resistere vel obtemperare« (prop. 4. Ians.).

Impossibile itaque est, ut efficax gratia et dissensus vel, quod eodem redit, consensus et dissensus in eodem subjecto simul sint. Cum hoc tamen stat, quod homo sub influxu gratiae efficacis retinet, non dico potentiam, sed veram et expeditam possibilitatem dissentendi, quamvis non habeat in sua potestate ipsam gratiam efficacem. Ratio et quidem unica ratio est, quia gratia non est ex sola sua natura absque ulla libera suppositione causae secundae efficax seu non est ex se praedeterminans ad unum.

30. Quomodo vero accipienda erit memorata distinctio in hypothesis praedeterminationis physicae ad unum? Non posse componi consensum cum dissensu facile perspicitur. Verum tamen quomodo explicandus est sensus divisus? Dicunt sub praedeterminatione physica remanere voluntati potentiam dissentendi; potest ergo homo dissentire, si vult.

Mihi videntur Thomistae hac distinctione offendere fallaciam equivocationis. Illud »potest dissentire« admittit duplicem significationem: videlicet primo potest sumi, quemadmodum intelligunt Thomistae, in sensu, quod ille, qui potest dissentire, habet solummodo potentiam dissentendi i. e. liberum arbitrium; et secundo potest accipi in sensu obvio, quod non habet dumtaxat potentiam, sed etiam veram possibilitatem dissentendi.

Exemplo illustrabo hoc discrimen. Audivimus supra (n. 28) S. Thomam dicentem: »Illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliud quod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis.

praeveniatur.« — Cur ipsi imputatur in culpam? Quia non habet tantum potentiam visivam, sed etiam possibilitatem videndi: unde S. Thomas observat, quod non potest videre, nisi lumine solis praeveniatur.

Quid vero, quaeso, si quis est in tenebris constitutus? Poteritne ipsi imputari, licet impossibile esset sibi lucem comparare ac consequenter impossibile esset actu videre? An licet cum Thomistis argumentari hoc in casu: Ille habebat oculos sanos, proinde gaudebat plenissima, perfectissima potentia videndi, poterat ergo videre; si quid mali accidit, ipsi imputandum, quamvis ipsi impossibile esset videre?

31. Thomistae distinguunt sic gratiam sufficientem et efficacem, ut discrimen inter utramque reponendum esse in ipsa natura auxilii arbitrentur: gratia sufficiens vi suae instinctivae naturae potentiam supplet agendi, sed impossibile est ex intrinseca natura ejusdem ut homo cum sola gratia sufficienti sine ulteriori auxilio efficaci actum liberum salutarem eliciat; item gratia efficax ex natura sua praedeterminat physice voluntatem ad unum ita, ut ex natura gratiae actus determinatus infallibiliter sequatur atque effectus, quem sortitur, ex sola ejus natura sine ulla libera suppositione ex parte creaturae certo praesciri possit.

Qui igitur habet solam gratiam in sensu thomistico sufficientem, pollet quidem potentia supernaturali ad agendum, potest in hoc sensu agere, sed ex ipsa rei natura impossibile est, ut cum solo auxilio tali actu agat. Cui autem tribuitur gratia ex se efficax, infallibiliter exercebit actum, ad quem ipsum gratia ex natura sua determinat, quamvis possit illum etiam non agere, si rursus posse non agere dicatur, quicunque gaudet libero arbitrio seu indifferentia naturali ad utrumlibet, licet ex natura gratiae efficaci sequatur impossibile ipsi esse, ut actum non exserat. Quod dicitur de gratia ex se efficaci, valet quoque de praedeterminatione physica in ordine naturali.

Quomodo autem imputabitur, si res ita habet, homini in peccatum formale, quod non adimpleat cum sola gratia sufficienti aliquod praeceptum affirmativum, quando obligat et exigitur actio a lege praescripta? Habet quidem gratiam sufficientem et per hanc etiam potentiam agendi ea, quae Deus jubet, sed deest ipsi possibilitas actu agendi.

Similiter qui a Deo praedeterminatur physice ad actum pravum, possidet quidem liberum arbitrium et potentiam naturalem seu indifferentiam subjectivam ad agendum vel non agendum; ideo potest in hoc sensu diviso etiam ab actione prohibita abstinere, sed ex natura praedeterminationis impossibile ipsi est, ut non exerceat actum malum i. e. non peccet ne-

que ullo modo ab ejus libera determinatione dependet, ut peccatum sequatur, quia sine ulla ejus libera suppositione, sine scientia media jam ex solo decreto divino praedeterminandi ejus voluntatem physice ad unum et ex decreto permissivo independenter ob omni ipsius libera suppositione infallibiliter constat de existentia peccati.

Utrique deest possibilitas vitandi peccatum, quamvis gaudeat potentia agendi et non agendi. Ei, qui habet solam gratiam thomistice sufficientem, impossibile est actu agere, quamvis habeat potentiam agendi. Quod vero praecipitur illi, est non: posse agere, sed actu agere! — Ei, qui praedeterminatur physice ad actum pravam, impossibile est non peccare, quamvis polleat libero arbitrio et indifferentia ad agendum et non agendum atque in hoc sensu divisio possit etiam non agere et non peccare, sed in nullo sensu neque composito neque divisio est illi, inquantum ab ipso dependet, possibile non peccare.

Fallacia aequivocationis vero incurritur, quia modo humano loquendo semper, si quempiam dicimus posse aliquid facere, intelligimus ipsi hoc possibile esse, et non intelligimus ipsum habere potentiam quidem agendi, sed absque possibilitate agendi.

Idcirco non solemus dicere hominem in densissimis tenebris constitutum posse videre, si praeditus est oculis sanis ideoque potentia visiva, nisi in ejus potestate sit lucem sibi comparare. Esse autem in potestate hominis pro lubitu habere vel non habere praedeterminationem hanc illamve nemo existimaverit. Praeterea agitur hic de imputabilitate actus in meritum et demeritum. Quomodo autem potest imputari homini in culpam, si in tenebris non videt, cum non suppetat ipsi lux, licet habeat potentiam visivam?

32. Porro, gratia thomistice sufficiens producit semper, quod producere potest, h. e. potentiam solam agendi; pariter gratia ex se efficax semper causat actum, ad quem voluntatem physice praedeterminat. Ex hac doctrina necessario sequitur, quod gratiae nunquam resistitur. Etenim resistere gratiae significat privare eam effectum, quem posset habere, nisi homo ex culpa sua impedimentum praestaret. Atqui homo resistere nequit gratiae sufficienti, cum impedire non possit, quominus suum effectum seu potentiam agendi producat, alium autem effectum causare ex sua natura non potest. Neque resistit unquam gratiae ex se efficaci, cum etiam haec semper infallibiliter suum effectum sortiatur independenter ab omni libera suppositione creaturae.

Quomodo itaque in hypothesi praedeterminationis physicae vitari possit doctrina in 2. prop. Jans. damnata: interiori gratiae nunquam resistitur, intellectum meum prorsus latet.

33. Quando Thomistae premuntur ejusmodi difficultatibus, continuo provocant ad S. Thomam. Appellatio tamen ad suum praeceptorem parum eos juvat.

S. Thomas defendit suam doctrinam, quae negat voluntatem in actibus liberis determinari ad unum, Thomistae debent tueri oppositam sententiam Bannesii. Propterea non possunt eodem modo, iisdem verbis enucleare difficultates ac S. Thomas, si in genere eorum difficultates solvere possibile est.

34. Restat adhuc aliqua difficultas expendenda, quae ultro oritur ex doctrina, quod actus liber creaturae dependet a libera determinatione Dei et causae secundae. Nonne haec eadem est sententia, quam jugiter (vide tamen n. 121 et 127) Thomistae inculcant: Deus physice praedeterminat voluntatem humanam, ut ipsa libere se determinet?

Accedit insuper aliud quoque momentum, quod etiam S. Thomas quandoque expresse et clare Deo attribuat praedeterminationem actuum liberorum creaturae, voluntatum (i. e. volitionum), electionum nostrarum. »Quod Damascenus dicit, quod ea, quae sunt in nobis, Deus praenoscit, sed non praedeterminat: exponenda sunt, ut intelligantur ea, quae sunt in nobis divinae determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia« (3. Cg. c. 90.) Videtur ergo et ipse Magister Angelicus praedeterminationem et praemotionem quoad actus liberos quoque promiscue usurpare.

»Sicut vocabulo praemotionis, ita et multo magis, conqueritur Zigliara (l. c. p. 504), vocabulo praedeterminationis abutuntur ad nobis faciendam invidiam, qui nos de laesa humana libertate insimulant. Immo sunt nonnulli, qui praemotionem concedunt, sed horrent praedeterminationem. Verum hi trepidant timore, ubi non est timor, et id unum ostendunt nec praemotionis, quam admittunt, nec praedeterminationis, quam recusant, naturam habere perspectam«. »Non animadvertunt praemotionem et praedeterminationem idem in prasenti controversia significare, eo nempe sensu quod praemotio divina active sumpta dicatur per ordinem ad omnipotentiam divinam, praedeterminatio vero per ordinem ad divinam voluntatem, quatenus divina potentia concipitur ut exequens placita divinae voluntatis: intellectus concipit, voluntas decernit, omnipotentia movet. Hinc valet toto rigore logico haec argumentatio a priori: voluntas divina praedeterminat; ergo omnipotentia praemovet: et a posteriori: omnipotentia praemovet; ergo divina voluntas praedeterminat« (l. c. p. 461).

35. Iterum occurrit nobis in hisce verbis aliqua fallacia aequivocationis, quatenus non satis distinguitur duplex determinatio seu praedeterminatio: datur namque praedeterminatio

physica, quae dicitur per ordinem ad omnipotentiam divinam, i. e. quae est idem ac motio Dei ex se efficax et physice praedeterminans voluntatem ad unum; et est altera praedeterminatio spectans ad divinam voluntatem, quae proinde non est aliud quam praedefinitio omnium, quaecunque eveniunt in tempore et in providentia divina ab aeterno disponuntur. Praedeterminatione physica causae secundae moventur a Deo influxu ex se efficaci ad agendum; praedeterminatione altera Deus praedefinit existentiam rerum omnium contingentium, quas in esse producere vult vel ut fiant, saltem permittit, sive sint creaturae ipsae sive earum operationes eaeque et necessariae et liberae, bonae vel malae.

Ponamus e. gr. aliquod peccatum. Quoad priorem praedeterminationem (physicam) quaerimus: movetne Deus voluntatem influxu ex se efficaci ac praedeterminante ad peccatum formale vel saltem ad materiale, inquantum actus et ens aliquod est? Iuxta S. Thomam responsio non potest esse nisi negativa.

Quoad alteram autem praedeterminationem, cui non competit attributum »physica«, quaerimus: Praedefinitne Deus seu praedeterminatne peccatum, quod in tempore fit? Et responsio erit affirmativa: praedeterminat aeterno suo decreto. Deus ergo praedeterminat voluntatem hominis i. e. volitionem hominis, quia etiam actus voluntatis seu volitio — voluntas vocatur; non autem physice praedeterminat voluntatem hominis qua potentiam in actibus liberis ad unum, ne in actibus bonis quidem, nedum in moraliter malis.

Hinc non licet ex una praedeterminatione inferre alteram. Conclusio talis logice legitima solummodo do esset supposita doctrina thomistica: Deum praedeterminare physice voluntatem ad cunctos actus sive necessarios sive liberos ita, ut omnis praemotio voluntatis esset physica praedeterminatio ad unum. Unde argumentatio Card. Zigliara est petitio principii. Ex praemotione physica licet inferre illam praedeterminationem, quae est praedefinitio providentiae, non autem, prout faciunt Thomistae, praedeterminationem physicam; ex praemotione enim non praedeterminante nequit concludi sine fallacia consequentis vel sine ignoratione elenchi praemotio praedeterminans voluntatem ad unum, quae vulgo nominatur praedeterminatio physica. Has duas quaestiones de praedeterminatione physica ad actus liberos et de praedefinitione actuum omnium diversissimas esse ideoque seorsum habendas esse plane manifestum est.

36. Quod attinet vero S. Thomam, fateor prima fronte verba eius saepe esse minus accurata et ambigua, quando loquitur de libertate, videlicet de essentia liberi arbitrii esse, ut agens (etiam creatum) determinet seipsum ad agendum et non deter-

minetur ab alio, ne a Deo quidem ad unum in actibus liberis. Docet enim in 2. lib. Sententiarum ad libertatem requiri, ut actiones determinentur ab ipsis agentibus et non ab aliis causis: »In solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur; non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus« (2. d. 25. q. 1. a. 1. et cfr ibid. ad 1. et ad 3.)

Verum est liberum arbitrium non inveniri in illis, quorum actiones tantummodo ab alio determinantur et nullatenus ab ipsis agentibus (sicut esset in hypothesi praedeterminationis physicae), et hic est sensus intentus a S. Thoma; falsum autem est liberum arbitrium non inveniri in illis, quorum actiones determinantur quidem a Deo, sed ita, ut determinentur etiam ab ipsis agentibus, quod non implicat contradictionem. Contradictionem autem involvit opinio voluntatem a Deo physice praedeterminatam ad aliquem actum posse libere se determinare ad eundem actum. Similiter exponendum est axioma: »Nulli imputatur, quod ab alio (sc. tantum) dependet« (3 Cg. c. 160).

37. Sed oppones, quod etiam Zigliara negat Deum determinare voluntatem. Etenim ait (l. c. p. 462): »Deus non praedeterminat determinandam voluntatem, sed praedeterminat liberam determinationem voluntatis, seu praedeterminat, ut voluntas se libere determet; et sic habetur certitudo cognitionis ex infallibilitate effectus, et actionis libertas ex efficacia divinae voluntatis. Id a Deo fieri non posse nunquam probatum est ab adversariis; fieri autem posse probatur ex hoc, quod Deus est causa infinita profundens totum ens et omnem modum ejus.«

Hoc, quod ultimo loco dicitur, Deum ita movere voluntatem, ut effectus a Deo intentus seu volitus infallibiliter producat et quidem, si agitur de effectu creaturae libero, ut non obstante infallibilitate effectus libere a creatura procedat, hoc, inquam, omnes sapientes concedent. Enimvero, Deus efficit, ut liberum arbitrium id velit, quod Deus vult ipsum velle, et una simulque ut idem libere velit, quando sermo est de operibus bonis a Deo volitis; non autem de actibus pravis, quos Deus non vult fieri a creatura, sed permittit tantum.

Quaestio vero nunc exurgit, quomodo Deus ad effectum intentum obtinendum de facto voluntatem moveat, sc. utrum physice eam praedeterminando ad unum, sicut Thomistae docent, aut non eam praedeterminando ad unum. Si autem Deus (arguimus) concurreret ad actus liberos physice praedeterminando ad unum, ut volunt Thomistae, actus tales non essent amplius pro libero arbitrio creato liberi, sed necessarii.

Quoad priora autem verba auctoris observamus Deum

simpliciter non determinare in actibus liberis voluntatem neque praedefinitionibus spectantibus ad providentiam seu ad divinam voluntatem neque, quod tamen Zigliara admittit (l. c. p. 514 et 521), praemotione physica pertinente ad divinam omnipotentiam seu ad ordinem executionis.

Porro id, quod dicitur: »Deus praedeterminat liberam determinationem voluntatis seu praedeterminat, ut voluntas se libere determinet« — verum est cum illa distinctione: praedeterminat vel volendo quoad bonos actus vel quoad actus malos permittendo, ut voluntas se libere determinet. Secus confunditur motio universalis cum speciali atque sequitur exinde definitio praemotivis a nobis (n. 24) reprehensa et impugnata, quod sc. praemotio est actio divina, quae voluntatem nostram de potentia volendi reducit in actum volendi et quidem volendi, quod Deus vult eam velle. Definitio talis enim non est definitio omnis praemotivis, sed tantummodo unius speciei i. e. praemotivis specialis; quae definitio impossibile redderet peccatum formale, cum peccando homo semper velit id, quod Deus non vult eum velle.

Itaque praedefinitio, qua praedeterminantur actus causarum secundarum in providentia divina, non necessario concipienda est tamquam absoluta voluntas Dei, ut creatura se libere ad hunc vel illum actum determinet. Alioquin Deus haudquaquam praedefinire posset peccata, quae ipse nullo modo fieri vult.

Haec eadem causa est, cur Franzelin (l. c. p. 439; supra n. 22) neget, actus malos praedefiniri proprio sensu, non solum quoad moralem pravitatem , sed neque quoad ipsam entitatem physicam actuum«. Nam »hujusmodi praedefinitionum nomine, inquit (l. c. p. 437 sq), nihil potest aliud intelligi quam aeterna et absoluta Dei voluntas, ut creatura in tempore ad hunc aut illum actum libere se determinet, Hoc autem manifesto duo includit, complacentiam videlicet, ut talis actus fiat, et voluntatem absolutam efficiendi, ut creatura, dum se potest determinare ad diversa, ad hunc unum actum libera electione se determinet«.

Duo autem illa requisita ad praedefinitionem, nimirum complacentia, ut talis actus fiat, et voluntas absoluta efficiendi, ut creatura ad hunc actum libere se determinet, valent dumtaxat quoad praedefinitionem actuum bonorum, quos Deus vult fieri, non malorum, quos Deus non vult fieri. Unde auctor etiam excludit praedefinitionem actuum pravorum. »Permissio autem non est, ait (l. c. p. 440), antecedens voluntas, ut fiat actio illa, in qua est pravitas peccati«. Non esse permissionem voluntatem antecedentem liquet, cum ad voluntatem consequentem pertineat. S. Thomas vero cum S. Augustino docet: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit vel sinendo, ut fiat, vel faciendo«. Sicut

autem Deus operatur, ita et praedefinivit se operaturum vel volendo vel permittendo, ut aliquid fiat a creatura.

38. Praecipua itaque totius controversiae quaestio est: Praedeterminatne Deus physice hominem ad actus liberos influxu ex se efficaci ita, ut ad praevisionem futuri actus liberi infallibilem sufficiat sola suppositio hujus praedeterminationis physicae ex parte Dei sine ulla libera suppositione ex parte creaturae notae, i. e. sine scientia media. Qui affirmative respondent, sunt asseclae Bannesii seu Thomistae moderni; qui autem negative, sunt Molinistae, quamvis et illi et hi aliunde inter se circa alias res dissentiant.

Hoc sensu probamus verba, quae leguntur apud Dummermuth (l. c. p. 216, nota 2): »Ut quis ad scholam thomisticam pertineat, necesse est praedeterminationem physicam tueatur; ut quis vero pertinere dicatur ad scholam molinisticam, sufficit quod praedeterminationem hanc neget, parum refert, quid loco ejus statuatur«. Hoc sensu S. Thomas non est Thomista, sed Molinista, quia praedeterminationem physicam respuit.

Haec est oppositio fundamentalis contradictionis: aut Deus physice praedeterminat hominem in actibus liberis ad unum influxu ex se efficaci aut non praedeterminat. Qui priorem tenent sententiam affirmativam, consequenter rejiciunt scientiam mediam, quia futuritio actus liberi a solo Deo dependet; qui alteram defendunt negativam, consequenter admittunt eandem scientiam mediam. Qui autem recusant et praedeterminationem physicam et scientiam mediam, implicite falsam declarant utramque partem contradictionis, cum tamen una pars contradictionis vera sit, altera falsa necesse sit.

39. Sicut habemus oppositionem contradictionis inter illas duas propositiones: Deus praedeterminat physice voluntatem etiam ad actus liberos et Deus non praedeterminat physice voluntatem ad actus liberos; ita pariter intercedit oppositio contradictionis inter has: Deus movet voluntatem in cunctis operationibus ejus et Deus non movet voluntatem in cunctis operationibus ejus.

Demonstrabimus ergo in priori parte disputationis sequentis cum S. Thoma Deum movere physice voluntatem in omni actu necnon adjungemus quasdam declarationes circa naturam ipsius motus: in altera autem parte probabimus cum eodem S. Thoma praemovere divinam voluntatem in actibus liberis non praedeterminari physice ad unum.

Non datur autem oppositio contradictionis, sed solummodo contrarietatis inter Molinistarum doctrinam, quae tuetur concursum vere simultaneum et negat Deum movere voluntatem physice in omni ejus operatione, et sententiam Thomistarum re-

centiorum, qui adstruunt praedeterminationem physicam ad cunctos actus liberi arbitrii. Utraque opinio est falsa.

Neque ulla viget oppositio inter praemotionem physicam S. Thomae et scientiam mediam Molinae. Utraque sententia est vera.

II.

40. S. Thomam docere praemotionem physicam adeo manifestum est, ut vix demonstratione egeat. Qui hoc negant, quaerunt in Aquinate doctrinam suam, quam autem ibi invenire non possunt. Ideo D. Thomae testimonia inviti illata ejus verbis vi in sensum alienum detorquere conantur, ne dissensum suum aperte cogantur confiteri.

Ouaeritur autem adversum Molinistas, utrum concursus Dei sit revera praevius seu praemotio physica consistens in eo, quod Deus moveat et applicet causam secundam ad agendum, an sit mere simultaneus ita, ut non sit influxus in causam secundam, quasi illa a Deo natura prius mota agat, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum, prout Molina opinatur: non secus ac cum duo trahunt navim, motus proficiscitur ab utroque, ut quod alteri deest virtutis, suppleatur ab alio effectusque producat, ad quem obtinendum alterutra causa impar est, quin tamen una ab altera moveatur.

41. S. Thomas loquens ex professo de natura concursus divini notissimo loco (de Pot. q. 3. a. 7) concludit suam expositionem: »Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.«

42. Quatuor modos distinguit S. Thomas, quibus Deus dicitur causa actionis cujuslibet. Duobus prioribus, quatenus nempe Deus donavit creaturis virtutes agendi easque conservat, con-

tinetur concursus mediatuſ, de quo nullum eſt dubium. Controverſia verſatur ſolum circa tertium et quartum modum, ſc. circa concuſſum immediatum, quatenus Deus cauſas ſecundas applicat ad agendum et quatenus in ejus virtute omnis creatura operatur.

Tertium et quartum modum explicat Angelicuſ in eodem articulo: »Quia nulla reſ per ſeipſam movet vel agit, niſi ſit movens non motum (i. e. Deus), tertio modo dicitur una reſ cauſa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum: in quo non intelligitur collatio aut conſervatio virtutis activae, ſed applicatio virtutis ad actionem; ſicut homo eſt cauſa incisionis cultelli ex hoc ipſo, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipſum. Et quia natura inferior agens non agit niſi mota....., ſequitur de neceſſitate, quod Deus ſit cauſa actionis cujuſlibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. — Sed ulterius invenimus ſecundum ordinem cauſarum eſſe ordinem effectuum: quod neceſſe eſt propter ſimilitudinem effectus et cauſae. Nec cauſa ſecunda poteſt in effectum cauſae primae per virtutem propriam, quamvis ſit inſtrumentum cauſae primae reſpectu illius effectus. Inſtrumentum enim eſt cauſa quodammodo effectus principalis cauſae, non per formam vel virtutem propriam, ſed inquantum participat aliquid de virtute principalis cauſae per motum ejus; ſicut dolabra non eſt cauſa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, ſed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoque modo participat. Unde quarto modo unum eſt cauſa actionis alterius, ſicut principale agens eſt cauſa actionis inſtrumenti: et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus eſt cauſa omnis actionis rei naturalis..... Ipſum enim eſſe eſt communiffimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo ſoli Deo competit ſecundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. de cauſis, intelligentia non datur eſſe, niſi prout eſt in ea virtus divina. Sic ergo Deus eſt cauſa omnis actionis, prout quodlibet agens eſt inſtrumentum divinae virtutis operantis.«

43. Applicatio, de qua eſt ſermo in tertio modo, eſt ipſa motio ſeu praemotio ad agendum, »ſicut homo eſt cauſa incisionis cultelli ex hoc, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipſum.« »Motio autem moventis praecedat motum mobilis ratione et cauſa« (3. Cg. c. 150). Quocirca omnis motio eſt praemotio. Neque intelligitur motio moralis, quae exercetur ſuadendo, alliciendo, conſulendo, imperando, ſed phyſica, non enim moraliter, ſed phyſice movet cauſa

principalis instrumentum ad operandum. Quare habemus praemotionem physicam.

44. Ipse Liberatore (l. c. p. 547 sq) hoc sensu interpretatur verba S. Thomae: »Hic tertius modus, quo Deus dicitur applicare causam secundam ad agendum, respicit hujus virtutem, prout propria ipsi est in determinata specie; et juxta mentem S. Doctoris non exprimit aliud nisi motionem, de qua saepe loquitur, ut aperte apparet ex ejusdem verbis. Nam de eo sic inquit: »*Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum!* In sermone igitur S. Thomae applicatio ad agendum et motio idem sunt. Iam vero quomodo juxta ipsum Deus movet voluntatem ad agendum? Ut universalis motor ad universale objectum, quod est bonum. En motio, sub qua voluntas, per S. Doctorem se determinat ad hoc vel illud bonum. Haec certe ex parte Dei non est praedeterminatio ad actum liberum, immo nec simplex determinatio... Iam vero, si per S. Doctorem determinatio relinquitur a Deo in potestate voluntatis, dum eam movet seu applicat ad agendum; certe illa applicatio seu motio esse non poterit praedeterminatio ipsius actus. An idem potest determinari et simul relinqui alteri determinandum?»

45. Quae auctor contra Thomistas urget, conceduntur distinctis distinguendis: quippe quae de motione in genere dicantur, valent dumtaxat de motione universali. At ipse non distinguit inter motionem universalem et specialem nec satis discernit praedeterminationem physicam voluntatis ad unum a praedeterminatione seu praedefinitione actus ac denique confundit praemotionem cum praedeterminatione physica; quam ob causam una cum hac rejicit etiam praemotionem, quae ab Angelico evidenter traditur et ex qua rite intellecta nullum periculum pro libertate humana imminere potest.

46. Esse motionem vero praemotionem non solum ex ipsa notione et natura motionis colligitur, sed etiam ex doctrina S. Thomae nostro loco liquido constat. »In operatione, inquit ad 3, qua Deus operatur movendo naturam, *non operatur natura*; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.« Si igitur in operatione, qua Deus movet causam secundam, haec non operatur, motio talis non potest esse nisi natura prior actione causae secundae, nequaquam autem explicari potest per concursum mere simultaneum. »Quia natura inferior agens non agit nisi mota, sequitur de necessitate,

quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.»

47. Nec moveat nos, quod S. Thomas identidem analogia seu exemplo instrumenti utitur ad declarandam motionem divinam. Namque »instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando sc. aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario, et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus sive non; et sic ab instrumento non oportet, quod omnino excludatur ratio libertatis; quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet. Et ita est de mente humana.» (de Verit. q. 24. a. 1. ad 5).

48. Praeoccupavimus jam supra ex parte difficultatem, quae oritur ex praemotione physica, quod nimirum videtur periclitari libertas creaturae. Ante omnia nulla objectio sub hoc respectu potest derivari ex motione universali, qua Deus tamquam universale principium voluntatem movet ad universale ejus objectum, quod est bonum, et permittit, ut homo per rationem se determinet ad volendum hoc vel illud.

Similiter neque motio specialis ullo modo laedere potest libertatem causae secundae. Speciali motione quidem Deus inclinat directe voluntatem ad hoc vel illud bonum particulare et determinatum appetendum, facit hominem hoc illudve bonum velle, sed efficacissimus influxus Dei »non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed etiam, ut eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius« (1. 2. q. 10. a. 4. ad 1) h. e. Deus speciali motione efficit, ut creatura et actum bonum determinatum ponat et libere ponat, quia non praedeterminat eam physice ad unum, sed movet eam juxta proprietatem ejus naturae non auferendo ejus essentialem indifferentiam activam.

49. Molina (Concordia q. 14. a. 13. disp. 26) duas reperit difficultates in doctrina S. Thomae: »Primum est, inquit, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit... Secundum quod mihi difficultatem parit, est quia juxta hanc D. Thomae doctrinam, Deus non concurrat immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum; sed solum mediate, mediis sc. causis secundis.»

Quod attinet priorem exceptionem, facilem reddit respon-

sionem ipse Molina, qui in ordine supernaturali admittit motionem in causam secundam, ut ea mediante in se habeat, unde libere exercere ulterius possit, si velit, ejusmodi opera, qualia ad salutem sunt necessaria.

Idcirco jure merito Del Prado O. P. (Jahrb. F. Philos. u. spek. Theol. XVIII. p. 285) advertit: »Mirum quippe videtur, quod Molina fateatur esse sibi difficilem ad intelligendum motionem Dei, ut auctor naturae est, in ipsam potentiam voluntatis, ut ea motione divina in se habeat liberum arbitrium, unde libere exerceat actum suum; et quod nunc nullam prorsus inveniat difficultatem ad intelligendam motionem Dei, ut auctor est ordinis supernaturalis, in ipsam potentiam liberi arbitrii tamquam in causam sui actus, tamquam in virtutem eliciendi suam operationem. Si enim Dei influxus atque motio in (? causam) potentiam liberae voluntatis non destruit, sed complet ac perficit, dum sermo est de motione et influxu in ordine supernaturali; quare Dei motio in ordine naturae non erit appellanda etiam, ut D. Thomas appellat, complementum virtutis agentis secundi?»

Hoc autem pacto altera quoque difficultas solvitur quoad immediationem suppositi. Profecto, si in ordine supernaturali sufficit, ut Deus concurrat immediate immediatione virtutis, non suppositi ad actus causae secundae, nulla assignari poterit ratio, cur aliter sentiendum sit in ordine naturali.

Ceterum in utroque ordine concurrit seu potius operatur Deus etiam immediate immediatione suppositi. Nam in operatione, qua Deus operatur praemovendo causam secundam, non operatur creatura, sed ipse solus; ergo hoc causat Deus immediate immediatione suppositi.

Non praecedit vero haec praemotio operationem creaturae tempore, sed natura et causalitate tantum, atque continuatur perduratque in ipsa actione causae secundae; nam »ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis.« Hoc sensu motio divina est cooperativa, non tempore, sed solum natura praevia.

50. Quid vero est illa motio seu praemotio? »Movere nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum« (1. q. 2. a. 3). »Oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducat in actum per aliquid, quod est in actu: et hoc est movere« (1. 2. q. 9. a. 1).

Magna autem invenitur apud auctores discrepantia, si accuratius determinandus est actus, in quem motio divina voluntatem de potentia reducit et si distinctius explicanda est natura motionis seu respective ipsius motus.

51. Heinrich (Dogm. Theol. 3. Bd. 1879. p. 659 nota 1) re-

prehendit Suaresium aliosque, qui affirmant praemotionem physicam Thomistarum pertinere ad actum primum, cum se teneat exclusive ex parte actus secundi. »Es ist daher unrichtig, wenn Suarez u. A. behaupten, die praemotio physica der Thomisten beziehe sich auf den actus primus, während sie ausschliesslich auf den actus secundus sich bezieht.« — Provocat hunc in finem ad verba Gonetii: »Alia (auxilia) se tenent ex parte applicationis potentiae et se habent per modum reductivi de actu primo ad secundum, et ista, cum constituent principium actuale operationis, non possunt ab ea separari nec cum illius negatione componi«.

Similiter vituperat Scheeben (Dogm. 2. Bd. 1878 p. 31. nota 1) Thomistas eo, quod dicant praemotionem nullo modo spectare ad actum primum, sed exclusive ad actum secundum. »Desgl. ist es nicht angebracht, wenn die Thomisten sagen, die praemotio gehöre gar nicht zum actus primus, sondern ausschliesslich zum actus secundus, und zwar so, dass sie ihn wesentlich einschliesse... Sie ist eben ein ordo actus primi ad secundum, der einerseits den actus primus ergänzt, andererseits den actus secundus herbeizuführen strebt, aber ebenso wenig diesen schon in sich enthält, als er selbst im actus primus enthalten ist.«

Mihi videntur Thomistae communiter et conformiter cum S. Thoma docere idem atque Ioan. a S. Thoma (Disp. 24. a. 3. n. 6; apud Migne: Theol. Curs. compl. tom. 7. 1841. col 259): »Non se tenet praemotio ex parte actus primi, quasi ipsum actum primum constituens, quia actus primus est virtus...; sed se tenet ex parte actus primi, quasi applicans et faciens transire ipsum ad actum secundum... et ratione huius termini, ad quem applicat, dicitur terminative se tenere ex parte actus secundi.«

Ita etiam Card. Zigliara (l. c. p. 549 sqq.) explicat Thomistam Goudin animadvertens: »Quod attinet ad Goudin, scriptorem, ut omnes norunt, doctissimum, dico quod nomine actus secundi non intelligit operationem elicitam a voluntate, sed actum primum proximum complementem potentiam in ratione principii sufficientis ad agendum«, quod deinde ex ejus verbis ostendit.

Falluntur autem Thomistae vehementer eo, quod praemotionem quoad voluntatem motam etiam in actu libero esse praedeterminantem ad unum existimant ita, ut ex sola illius natura absque ulla libera suppositione ex parte creaturae actus determinatus infallibili cum certitudine praesciri possit.

52. Dr. W. Esser (Philos. Jahrb. 1890 p. 419 et 1891 p. 416 sqq.) indentificat motionem divinam passive acceptam cum operatione, ad quam eliciendam a Deo datur. Nihilominus ex una parte motionem praeviam, qua Deus voluntatem ad agen-

dum applicat, a motione continuata, quae est concursus simultaneous seu concomitans thomisticus in actione creaturae, realiter distingui negat (l. c. 1890 p. 416), et ex altera parte voluntatem in recipienda praemotione mere passive se habere affirmat (l. c. p. 417).

Verum quidem est eandem relationem intercedere inter primum et secundum modum causalitatis divinae in operatione creaturae seu inter creationem virtutis activae ejusque conservationem atque inter tertium et quartum. Atqui juxta S. Thomam »conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore« (1. q. 104. a. 1. ad 4). Idem dicendum est de concursu simultaneo in sensu thomistico relate ad praemotionem praecedentem.

Veruntamen sicut punctum tamquam initium lineae realiter ab ipsa linea distinguitur, ita realis distinctio mihi videtur concedenda inter creationem ejusque continuationem seu conservationem perinde atque inter praemotionem stricte sumptam ejusque continuationem, quae est coefficientia seu cooperatio divina (conkursus in sensu proprio) in actione causae secundae.

Nullatenus vero potest identificari motio divina cum operatione, ad quam exercendam a Deo confertur; etenim causa ab effectu realiter distinguatur necesse est ac saltem praemotio, quae autem idem dicitur ac motio continuata, cum operatione causae secundae identificari nequit si voluntas in illa recipienda, ut auctor opinatur, mere passive se habeat quamvis reipsa aliud sit, quod S. Thomas docet, naturam non operari in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, et aliud, quod auctor dicit, voluntatem in recipienda motione divina mere passive se habere.

53. Dr. M. Glossner (lahrb. f. Phil. u. spek. Theol. VI. p. 225) in sua recensione operis G. Feldner O. P. (Die Lehre d. h. Th. über d. Willensfr. d. vern. Wesen) inter quaestiones adhuc solvendas numerat etiam hanc: quomodo voluntas in actu et voluntas agens necnon actio voluntatis ad invicem referantur. »Dahin gehört die Frage, wie der Wille in actu und der tätige Wille sich verhalten, ab denn der Wille in actu real von der Tätigkeit des Willens sich unterscheidet und nicht vielmehr der Wille eben in der Tätigkeit Wille in actu sei. (Vgl. 2. d. 39. q. 1. a. 1).«

Iam vero loco laudato distinguit S. Thomas voluntatem potentiae et voluntatem actus i. e. voluntatem qua potentiam activam animae et voluntatem qua actionem, quae est volitio, non autem voluntatem in potentia et voluntatem in actu. Docet namque: »Nihil imputatur alicui in peccatum et

culpam nisi illud, cuius causa ipse est: quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero, quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, sc. voluntas potentiae et voluntas actus (volitio), voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est (i. e. volitio).«

Voluntatem autem in potentia et voluntatem in actu seu voluntatem agentem ab actione voluntatis seu volitione realiter distingui patet, hanc quidem inadaequate et illam adaequate. Voluntas tamen, quae est in actu, et voluntas agens est unum idemque.

54. Impraesentiarum vero distinguere debemus voluntatem in potentia, quando voluntas non agit, sed quiescit, et voluntatem in actu, quando voluntas in actu facta est volens. Propterea nempe S. Thomas praemotionem necessariam esse censet, ut voluntas ex statu potentiae in statum operationis transeat et quidem praecise ut incipiat velle, ut fiat volens.

»Oportet enim, ut id, quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est in actu: et hoc est movere« (1. 2. q. 9. a. 1). Et in objectione 11. q. 3. a. 3. de Malo ait: »Philosophus in 2. Eth. eud. inquit, quid sit principium operationis in anima et ostendit, quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim, quod incipit de novo, habet aliquam causam: incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsilietur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum: nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna: ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati... Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat hujus esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi diabolus.« Ad 11. vero respondet Aquinas: »Deus est universale principium cujuslibet consilii et voluntatis (volitionis) et actus humani..., sed quod error et peccatum et deformitas accadat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis.«

55. Praemotio igitur necessaria est ad transitum voluntatis causandum ex potentia in actum. At oppones, quod voluntatem etiam seipsam reducere in actum oportet, ut volitio ejus sit libera, ita ut in recipienda motione divina voluntas non mere passive se habeat.

Hoc idem vero S. Thomas quoque admittit respondendo ad objectionem 17. q. 6. a. 1. de Malo, quae ita habet: »Volun-

tas aliquando incipit eligere, cum prius non eligeret: aut ergo quia mutatur a dispositione, in qua prius erat, aut non. Si non sequitur, quod, sicut prius non eligeat, ita nec modo; et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur ejus dispositio, necesse est, quod ab aliquo sit mutata, quia omne, quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur. — Ad 17, dicendum, quod voluntas, quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione, quantum ad hoc, quod prius erat eligens in potentia et postea fit eligens actu: et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, sc. Deo. Non tamen ex necessitate movetur.»

Neque hoc ullo modo repugnat implicando contradictionem. Nam, sicut sapienter docet S. Thomas (de Malo q. 3. a. 2. ad 4), »cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur, quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud movens et aliud motum. Manifestum est autem, quod, cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso, quod est movens, ponitur, quod est primum movens: unde non excluditur, quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum, quod movet. Similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.»

Movet itaque sub hoc quoque respectu, videlicet quoad transitum ex potentia in actum, voluntas seipsam, sed praemota a Deo, a quo reducitur ita ex potentia in actum, ut ipsa ante omnia incipiat velle, non proprie ut velit. Hoc munus i. e. efficere, ut voluntas velit, pertinet ad concursum simultaneum seu ad cooperationem divinam, illud autem ut incipiat velle, ad praemotionem, inquantum est praevia.

56. Valde notanda est haec differentia, hoc discrimen inter incipere velle et ipsam velle ad aequivocationes removendas ac difficultates exinde obortas solvendas, immo distinctio ejusmodi etiam aliis veritatibus, ut oportet, intelligendis lucem affert.

Praemotio ipsa quatenus distinguitur a subsequenti divina cooperatione, fit in instanti indivisibili, quod est limes dividens tempus praecedens et tempus subsequens: praecedens quidem, quo voluntas in statu potentiae non agit, non vult actu: subsequens autem, quo ipsa est jam in statu actualitatis, jam actu vult. Illo instanti intermedio ergo voluntas et a Deo movetur et a Deo mota ipsa se movet seu incipit velle, non

amplius est in statu potentiae et nondum est in statu actus seu cessat esse in statu potentiae et incipit esse in statu actus. In statu autem aliquo creatura potest esse solummodo in tempore et non in instanti temporis.

Quia vero motio divina recipitur in libero arbitrio secundum modum recipientis, efficit. ut homo libere incipiat velle. »Quoniam prius natura, docet Cajetanus loquens de praemotione in l. q. 14. a. 13, modificatur, quam impellat ad movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem, movebit secundam ad movendum non necessario, sed contingenter.«

Uno eodemque instanti indivisibili voluntas transmutatur a sua priori dispositione, quantum ad hoc, quod prius erat volens in potentia, postea fit volens actu: et haec transmutatio est a Deo et a voluntate praemota. »Cum igitur, ait S. Thomas (l. q. 19. a. 8), voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult.«

Ita sarta tectaque subsistit libertas humana sub influxu praemotionis et continuatae coefficientiae divinae. Neque huiusmodi doctrina »occasionem potest praebere incidendi in aliquem errorem, praesertim circa usum humanae libertatis«, prout timet Suarez (Metaph. disp. 22. sec. 2. n. 15). Si praemotio, in quantum est praevia, efficit, ut homo incipiat velle, ultro sequitur libertatem non periclitari posse ex eo, quod homo incipiat velle.

57. Liberatore (l. c. p. 543) contra argumentum petitem ex potentialitate creaturae ad probandam necessitatem praemotionis excipit: »Apparet sensus ambiguus tertii membri propositionis (sc. Card. Zigliara l. c. p. 511), nimirum quod voluntas sit agens in potentia. Nam hoc in potentia intelligi potest vel respectu actus primi vel respectu actus secundi. Id, quod primo modo est in potentia, debet aliquid in se recipere, quo constituatur in actu et potens operari, actio enim est entis in actu. Sic accidit intellectui possibili quoad speciem intelligibilem. Sed quod est in potentia posteriore modo, nempe quoad actum secundum dumtaxat, non debet ulterius perfici aliqua forma; secus procederemus in infinitum. Nam illa forma, qua perficeretur, vel confunditur cum ipso actu secundo, et sic non erit nisi concursus simultaneus altioris causae; vel distinguitur ab actu secundo, et sic relinquet subjectum adhuc in potentia respectu ejus; ac propterea exigitur aliquid tertium, quod removeat illam potentiam; atque ita porro sine fine. Iam vero voluntas appetens finem seu universale bonum, ad quod vi naturae movetur a Deo, est plene in actu primo quoad appetitionem mediorum, ac proinde non eget denuo compleri et multo

minus determinari, cum sit domina actus sui et optionis faciendae. Praedeterminatio naturam ejus perveteret et de libera mutaret in necessariam, cum non alius sit conceptus agentis necessarii nisi agentis determinati ad unum» (item p. 537).

58. Iis, quae auctor opponit contra praedeterminationem physicam assentimur, non autem iis, quibus confutare nititur necessitatem praemotionis ob essentialem potentialitatem creaturae.

Voluntas creata necessario est aut in statu potentiae aut in statu actualitatis, prout quiescit non agens vel agit, status tertius intermedius dari nequit. In instanti autem, quod dividit utrumque statum, transmutatur ex priori in alterum statum. Quandocumque itaque non agit, sed quiescit, juxta S. Thomam debet praemoveri a Deo qua principio extrinseco, ut incipiat agere.

Quaeritur ergo: in quonam statu invenitur voluntas, cum a Deo praemovetur et a Deo mota velle incipit? Estne in statu adhuc potentiae, an jam in statu actualitatis seu in actu secundo? — Neque in statu hoc neque in statu illo, quia in instanti indivisibili, in quo habet locum praemotio et initium actionis, in genere non potest esse in ullo statu, sed in statu aliquo est tantummodo hoc vel illo tempore.

Sicut existit creatura omnis sive materialis sive spiritualis (licet de spirituali S. Thomas aliter sentiat) in tempore tantum et quidem in tempore nostro cum successione, non autem in instanti vel instantibus, ita etiam quiescit vel operatur in tempore cumtaxat et non in instanti. In instanti possibile est incipere vel cessare ejusmodi dispositionem seu modum se habendi; in instanti incipit vel desinit creatura existere, quiescere, agere.

Frustra est distinctio facta inter esse in potentia ad actum primum et ad actum secundum; siquidem tempore, quo nondum agit, est simpliciter in statu potentiae.

Quamvis igitur praemotio non confundatur cum actu secundo, nihilominus non relinquit subjectum adhuc in statu potentiae idque sine ullo processu in infinitum; unde non exigitur aliquid tertium, quod removeat illam potentiam; atque ita porro sine fine. Cum nimirum voluntas a Deo praemovetur et incipit agere in instanti indivisibili, ut dictum est, non amplius est in statu potentiae, licet necdum sit in statu actus secundi seu operationis, sed in illo instanti dividente utrumque statum reperitur in transitu ex potentia in actum secundum.

59. Sed nonne posset saltem cum De Maria S. I. (Philos. peripat. — scholastica, ed. 2. 1898. vol. III. p. 395) dici voluntatem esse partim in potentia, partim in actu ad volen-

dum unum prae alio, ut ita solveretur exceptio Thomistarum voluntatem, quae sit in potentia ad volendum unum prae alio, determinandam esse ad actum ab aliquo principio extrinseco, i. e. a Deo? »Evidentissimum est, inquit, non recte confugere ad auctoritatem Angelici Doctoris, qui ad sua placita defendenda adhibent ut argumentum illud idem, quod ab Aquinate affertur ut difficultas et exploditur per hoc, quod voluntas relate ad bonum particulare, ad quod libere se determinat, est partim in potentia et partim in actu ex naturali et necessario appetitu ad bonum universale, quod est objectum complens et adaequans suam potentiam.«

60. Occurrit nobis demum confusio utriusque »ad utrumlibet esse« improbata supra (n. 10 sq.). Ad utrumlibet esse ex parte sui seu potentialitas creaturae postulat necessitatem praemotionis, ad utrumlibet esse ex parte ejus, ad quod dicitur, seu indifferentia subjectiva libertatis excludit autem determinationem physicam voluntatis ad unum ab alio et exigit solam determinationem quoad specificationem actus (n. 115 sq.).

Quomodo vero posset esse voluntas partim in potentia, partim in actu relate ad appetitionem boni particularis, intelligere nequeo. Potest quidem nunc esse in statu potentiae, postea in statu actualitatis et e converso quoad idem objectum, vel simul eodem tempore in potentia circa unum objectum et in actu circa aliud. Nullo tamen modo potest eodem tempore relate ad idem objectum esse partim in potentia et partim in actu seu, quod idem est partim agere et partim non agere. Quod attinet appellationem ad S. Thomam, vide supra n. 20.

61. Sed videtur Aquinas quoque docere rem notam medio aliquo modo inter potentiam et actum posse se habere, ut partim sit in potentia, partim in actu. »Considerandum est igitur, ait (Phys. 3. l. 2. n. 3), quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur: quod autem est in actu perfecto, non movetur, sed motum est: illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu.... Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia.«

Angelicus Doctor l. c. explicat celebrem definitionem aristotelicam de motu, qui est actus existentis in potentia secun-

dum quod huiusmodi. Considerat nimirum rem motam in ipso motu seu tempore motus, quando jam movetur. Tunc non est amplius in pura potentia relate ad terminum motus neque tamen hunc finem est jam assecuta, ut esset in actu perfecto; est ergo revera partim in potentia et partim in actu relate ad illum terminum motus.

Illustratur res exemplo alterationis: »Cum enim aqua est solum in potentia calida nondum movetur: cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis: cum vero jam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem; nam quod calefit, paulatim participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus: non quidem secundum id, quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens habet ordinem in ulteriorem actum; quia si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcunque imperfectus, esset terminus motus et non motus, sicut accidit, cum aliquid semiplene calefit.«

Haudquaquam S. Thomas opinatur aliquid relate ad idem eodem tempore partim esse in statu potentiae et partim in statu actualitatis, quod est impossibile, cum implicet contradictionem quidpiam simul agere et non agere vel partim agere et partim non agere.

62. Cuncta ideo agentia aut sunt in statu potentiae, quando sunt agentia in potentia seu quiescunt, aut sunt in statu actualitatis, quando reipsa agunt. In instanti separante statum utrumque neque sunt in statu potentiae neque in statu actualitatis seu neque agunt neque quiescunt, quoniam agere vel quiescere aliqua causa secunda potest dumtaxat in tempore, non in nunc temporis. Inter agere et quiescere non habetur oppositio contradictionis, sed contrarietatis; quare in nunc temporis res potest neque agere neque quiescere seu neque esse in statu actus neque in statu potentiae; oppositio contradictionis nempe intercedit solum inter agere et non agere, quiescere et non quiescere: in instanti res ergo neque agit neque quiescit.

At dices: S. Thomas (1. 2. q. 113. a. 7. ad 4) asserit velle liberi arbitrii creati esse instantaneum. »Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus; et ideo non oportet, quod justificatio impii sit successiva.«

Quamvis haec sit doctrina Aquinatis, est tamen falsa. Etiam liberum arbitrium enim, sicut omne agens creatum, operatur in tempore tantum; incipit et desinit velle: non potest autem eodem instanti indivisibili volitio inchoari, durare et cessare. Quando homo incipit velle, nondum vult; quando desinit velle, non amplius vult. Quamobrem si velle ejus

esset vere instantaneum, simul in instanti nondum vellet et vellet et non amplius vellet, h. e. dum vellet, nondum vellet neque amplius vellet: quod duplicem contradictionem, non unam involvit.

Si autem S. Thomas (1. 2. q. 111. a. 2. ad 2) dicit: »Ille motus, per quem sc., dum justificamur, Dei iustitiae consentimus, non est causa gratiae, sed effectus,« hoc verum est; effectus tamen erit non gratiae justificantis, sed actualis praecedentis. Similiter justificationem impij esse instantaneam liquet.

63. Neque potest probari, quod S. Thomas ibid. q. 113. a. 7. ad 5. respondet: »In his, quae subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest: est autem dare ultimum tempus et primum instans, in quo forma subsequens inest materiae vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans praecedens immediate eo, quod instantia non consequenter se habent in tempore.... Et ideo in toto tempore praecedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formae oppositae; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quae est terminus motus. Sed in his, quae sunt supra tempus, aliter se habet.... Mens autem humana, quae justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori.... et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium; ut sc. dicamus, quod non est dare ultimum instans, in quo culpa infuit, sed ultimum tempus: est autem dare primum instans, in quo gratia inest; in toto autem tempore praecedenti inerat culpa« (cfr. applicationem hujus doctrinae ad motum angeli in 1. q. 53. a. 3.)

In instanti indivisibili homo neque est in statu culpae neque in statu gratiae sanctificantis, sed cessat esse in statu peccati et incipit esse in statu gratiae: igitur non amplius est in statu culpae et nondum est in statu gratiae, quia in aliquo statu potest esse in tempore tantum et non in instanti indivisibili seu in nunc temporis.

Non est hujus loci demonstrare et existentiam et operationes omnium creaturarum mensurari tempore nostro (videsis meam criticam disputationem de aevo in Phil. Jahrb. 1908 p. 483. sqq), nunc consideramus illam tantum doctrinam, quae huc pertinet, in mutatione sc. temporali non dari quidem ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest, sed dari primum instans, in quo res habet formam subsequentem.

64. Hausit autem Aquinas ejusmodi opinionem ex Aristotele (Phys. 8. c. 8. text 69), qui ad vitandam contradictionem docet in instanti, quod dividit tempus prius a posteriori, sub-

iectum habere semper formam temporis subsequentis. Si tempore praecedenti res ex, gr. aliqua erat alba, tempore vero subsequenti non alba, quid dicendum est de instanti intermedio? Res tunc censi nequit esse alba et non esse alba, quod implicat. Ergo, concludit Aristoteles, debemus illud instans trahere ad posterius tempus, ut dicamus in isto instanti rem non habere priorem formam, sed formam subsequentis temporis.

Dormitat quandoque et Philosophus. Omnes homines sumus et humani nihil a nobis alienum putamus; atqui humanum errare.

Creatura quaelibet existit solum in tempore, operatur in tempore, in tempore est in hoc illove statu, in tempore ita vel aliter se habet. In instanti autem haec omnia possunt incipere vel desinere, sed non esse. In instanti, in quo Deus mundum creavit, mundus nondum existebat, sed existere coepit; in instanti, in quo homo generatur, homo nondum existit, et in instanti, in quo moritur, non amplius existit. Simili modo si res prius alba erat et postea nigra est, in instanti, in quo facta est nigra, neque est alba neque nigra, sed cessavit esse alba, non amplius est alba, et coepit esse nigra, sed nondum est nigra, quae non sunt contradictoria. Confundit etiam Philosophus hoc in casu nunc temporis seu instans indivisibile cum tempore. o

Prius (Phys. 6. c. 3. text. 29 et 30) bene observavit in ipso nunc nihil moveri et nihil quiescere. Quid, quaeso, dicendum erit de instante, in quo motus vel quies cessavit? In instanti, in quo desinit motus, res mota non amplius movetur et nondum quiescit, sed incipit quiescere; item in instanti, in quo cessat quiescere, res non amplius quiescit et nondum movetur: alioquin conceditur, quod Aristoteles prius jure ac merito negavit, in instanti rem et quiescere et moveri posse. (In instanti licet dicere rem moveri, si moveri accipitur pro praemoveri seu applicari ad agendum, inquantum praemotio tamquam initium motionis distinguitur a motione continuata, quae est cooperatio divina in concursu Dei. Non enim habemus aliud et aliud vocabulum, sicut secernimus creationem a conservatione).

65. Nunc temporis non est tempus, sed terminus temporis, limes inter tempus praeteritum et futurum. At dices, si »nunc«, illud instans, quod dividit tempus praeteritum et futurum, non est tempus praesens, videtur tempus in genere nihil esse. Nam tempus praeteritum non amplius est, tempus futurum nondum est atque inter utrumque nullum datur tempus praesens, sed solum nunc temporis. — Respondeo: Tempus fit motu continuo ipsius nunc et est mensura existentiae contingentis, quae existentia habetur in motu seu per actum existen-

tis in potentia inquantum hujusmodi. Unde ens participatum, quod non est suum esse in comparatione ad ens increatum, aeternum, cujus esse est ipsius essentia, est quasi non — ens: »Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo et quasi nihilum et innane reputatae sunt ei«. (Is. 40, 17).¹⁾

66. Qui nunc indivisibile accipit qua tempus praesens, tollit possibilitatem realitatemque motus prolapsus necessario in sophismata Zenonis. Sagitta volans, quae fertur, quiescit, quia in omni nunc est in eodem loco. Ideo etiam scepticus Bayle (Dict. hist. et crit. sub Zenon) defendit argumentationem Zenonis, quia nunc indivisibile existimat esse tempus praesens; quin immo aliter sentientes sibi reliquendos esse temerarie judicat, ut maneant in ipsorum stultitia vel mala fide vel in suis praejudiciis invincibilibus.

Neque Zeller (Philos. d. Griechen I. Bd. ed. 3. 1869 p. 505) naturam motus rite intelligit scribens: »Im Moment, als solchem, ist keine Bewegung, überhaupt keine Veränderung (?) möglich; wenn ich frage, wo der fliegende Pfeil in diesem Moment ist, so kann man nicht antworten: im Uebergang von dem Raum A in den Raum B, oder was dasselbe (!?), in A und B, sondern man kann nur sagen, in dem Raum A«.

Res non potest utique moveri in instanti, sed mutari in instanti potest ex una dispositione in aliam, ex uno statu in alium.

¹⁾ Si id, quod de tempore est simul praesens, non est nisi nunc indivisibile, facili negotio quaestio solvitur, utrum tempus ex parte posteriori, i. e. si sermo est de futuro, possit fieri aliquando actu infinitum. Patet enim hoc esse absolute impossibile, quia illo nunc jugiter in omnia saecula saeculorum tempus terminabitur, finem habebit, quamquam continuo hic finis conservatione divina ulterius protrahetur.

Quid vero dicendum est de tempore ex parte ante, de reali tempore praeterito? Ni fallor in ipsa evidentia veritatis, idem prorsus ex eadem ratione, quae militat aequaliter pro utraque parte. Retrocedendo nunquam possumus nos liberare ab illo nunc, quo tempus assidua continuitate erat praesens, usque ad instans creationis, in quo mundus nondum existerat, sed coepit existere una cum tempore. Possumus retrogredi imaginatione nostra per millia, millones, billiones, trilliones et sic porro annorum vel saeculorum, nihil refert, nunquam poterimus expediri ab illo nunc, limite et fine seu initio temporis realis ex altera parte: dico autem temporis realis, quia de hoc tantum quaestio moveri potest. Etenim quod rei essentiale est, semper eam comitatur, per nihilum decursus temporis quidditas rei mutatur. Conclusio, quae prima facie videtur petiti principii, est necessaria sequela ex essentiali proprietate motus, quamvis aliter sentiat S. Thomas (1. q. 46. a. 2).

Discrimen pro parte ante est solum hoc, quod ibi tempus reale non potest reipsa augeri, sicut crescit ex parte post: quidquid jam est, est, licet possimus nobis imaginari Deum potuisse prius mundum creare, si nunc meramus tempus ab instanti praesenti, a quo computatio nostra incipit.

Insuper in sola hypothesis, si mundus coepit esse, necessario oritur contra insulsum monismum pantheisticum quaestio de causa, quae ex nihilo eum produxit, secundum causalitatis principium: quidquid incipit esse, debet habere causam.

Si quaero, ubi sit in aliquo instanti motus sagitta volans, respondendum est neque in A neque in B, quia in instanti non est, i. e. non existit neque potest esse in ullo loco. Etiam tempore motus non est mobile in aliquo determinato loco, sed est in transitu ex uno loco in alium locum distantem. Distantem, inquam, quia unus locus ab alio semper distat et contiguus esse nequit, sicut in linea duo puncta ab invicem necessario distant. In instanti res potest esse in transitu tantum ex quiete in motum et viceversa, non autem in motu ex uno loco in alium, quia in instanti impossibilis est motus.

67. Neque Guttherlet)Allg. Metaph. ed. 4. 1906. p. 305 sq.) satis secernit nunc temporis a tempore praesenti colligens ex natura motus hoc axioma: Quod movetur, jam movebatur et adhuc movebitur. »Was sich bewegt, hat sich 1. bewegt, und 2. wird sich bewegen«. Motus est quidem in indefinitum divisibilis; sed assertio ista auctoris evidenter est falsa ac paulum oppido, ne dicam nihil, distat a fallaciis Zeronis. Neque sic intelligendus est Aristoteles (VI. Phys. c. 6) loquens de divisione motus (cfr. S. Th. in h. l.)

Illud: »quod movetur« — potest intelligi, quod movetur in nunc temporis, et falsum est jam antecedens, quia moveri potest res in tempore tantum, non vero in nunc temporis; vel intelligitur, quod movetur tempore hoc, tempore praesenti, licet minimo, et tunc falsum est consequens ob nullam consequentiam; nam si hoc quantumcunque parvo tempore movetur, non sequitur, quod jam ante hoc tempus movebatur vel quod post hoc tempus adhuc movebitur: secus conclusio vitari nequit omnem motum nunquam coepisse nec posse unquam cessare.

Sicut dixit Zeno rem non posse moveri neque in loco, ubi est, neque ubi non est, ita posset etiam dicere rem non posse moveri neque in nunc temporis, quodest solum praesens, neque tempore, quod non amplius est vel quod nondum est.

Causa autem erroris praefati mihi videtur alius auctoris error eo, quod Guttherlet putat divisionem continui non posse procedere in indefinitum ideoque ultimas partes continui esse indivisibiles (cfr. ejusdem opus: Das Unendliche. Mainz 1878. p. 113 sqq.)

Postquam enim recte statuit continuum non componi ex elementis simplicibus (l. c. p. 235): »Die Ausdehnung besteht nicht aus einfachen Elementen«, neque divisioni continui posse esse ullum limitem (p. 237): »Der Teilung des Ausgedehnten kann keine Grenze gesetzt werden«, decernit deinde, quae cum prioribus aperte pugnant: divisionem continui non posse procedere in indefinitum (p. 239): »Die Teilbarkeit des Stetigen kann nicht ins unbestimmte fortgehen« et ultima elementa con-

tinui esse indivisibiles infinite parvas partes ejusdem rationis ac totum (p. 240): »Die letzten Elemente einer stetigen Grösse sind untheilbare unendlich kleine Grössen derselben Art wie das Ganze«.

Maniesta est contradictio inter has duas ultimas propositiones et priores. Enimvero auctor concedit in linea non dari duo puncta contigua necnon inter quaecunque duo puncta lineae distantia dari iterum lineam (p. 236). Atqui infinitesimalis in linea pars *cujuscunque* ordinis terminatur necessario duobus distantibus punctis atque adeo inter duo distantia puncta semper possibile est ponere alia intermedia puncta, quibus illa infinitesimalis pars lineae rursus in minores partes dividi potest. Itaque linea qualiscunque indivisibilis implicat contradictionem in adjecto, cum termini sese invicem destruant. Nam linea ejusmodi indivisibilis aut terminatur duobus distantibus punctis aut non.

Si terminatur, ut admittitur, duobus distantibus punctis, est divisibilis per aliquod punctum intermedium; sin non terminatur duobus punctis distantibus, non est linea, sed punctum unum.

Tantummodo per fallaciam illam, quae petitio principii latine minus bene audit, sustineri potest opposita hypothesis, in quantum nempe objectiva realitas infinitesimalis lineae indivisibilis ut certa supponitur, cum sit praecise ipsa in quaestione: v. gr. si arguitur: quando est linea adhuc divisibilis, nondum est minima, nondum est infinitesimalis linea ordinis infiniti; ergo quando est talis, est etiam indivisibilis. Minima autem linea, qua minor dari nequit, est illa contradictio in terminis praedicta.

Porro in hypotesi quod continuum componeretur revera ex indivisibilibus infinite parvis partibus ejusdem generis ac totum, sicut quarta propositio affirmat, sequeretur etiam necessario continuum constare ex elementis simplicibus, quod prima propositio negat; siquidem pars indivisibilis sit elementum simplex sui generis necesse est.

Similiter si divisioni continui non datur ullus finis, quod secunda propositio docet, evidenter possumus in tali divisione continui progredi in indefinitum, quod tertia propositio infitatur.

Mathematicus potest uti adminiculo numerorum transfinitorum in computationibus suis, philosophus autem contradictoria admittere nequit, nisi velit viam parare scepticismo amplectique systema, quod est suicidium verae philosophiae.

Aliter vero esse judicandum in ordine physico de divisione substantiae corporeae patet.

68. Angustiae undique sunt scrutantibus modum naturamque praemotionis divinae. Ab omnibus autem difficultatibus semet non magno labore expedit Em. Neveu in suo commentario de divino concursu juxta S. Thomam, Bannez et Molina (D. Thomas, ser. II. vol. 3. p. 559 sqq. et vol. 4. p. 225 sqq.)

Quaerit enim (vol. 4. p. 226): »Sufficitne Angelico, quod motio divina in hac motorum et moventium catena sit primus annulus, an exigit praeterea interventum divinum ad singulos catenae annulos?»

Et respondet (p. 227): »In hac motione seu applicatione ad actionem agitur de motione remota, prout Deus est motor primus et causa prima« et provocans ad 1. 2. q. 9. a. 4 subdit: »Statim ex his clara apparet thomistica (!?) doctrina: agentis exterioris motio non requiritur ad omnem voluntatis actum eliciendum, sed tantum ad primum volendi actum« (p. 229).

Desideratur adhuc accuratior determinatio, utrum sufficiat juxta S. Thomam motio divina solum in ipsa creatione, quando terra erat adhuc inanis et vacua seu ad primam volitionem angelorum vel Adae, an requiratur etiam ad primum actum cujuslibet hominis! Hoc quod attinet applicationem ad agendum.

Quoad quantum modum, quatenus omnis creatura agit in virtute Dei, auctor in genere negat necessitatem influxus divini pro actione immanente, qualis est volitio, postulans eum pro actione tantum »productrice«, quae effectum ad extra producit (vol. 3. p. 571 et vol. 4. p. 232); immo reprehendit Molinam, quod »large nimis concludit exigendo divinum influxum ad omnem omnino creatam actionem etiam immanentem (ipsa enim nihil producitur) et tanquam terminum influxus divini assignando ipsam actionem creaturae et non rem productam« (vol. 4. p. 239).

Interpretatur autem ita S. Thomam, quia male miscet quaestionem huc minime spectantem de causa secundum fieri et esse sui effectus et quia rursum perperam exponit Aquinatem de modo, quo Deus operatur in omni actione creaturae immediate immediatione virtutis, inquantum ex verbis Angelici Doctoris falso concludit Deum non immediate operari in cunctis actibus causae secundae.

In medium autem affert hunc in finem testimonium S. Thomae 1. d. 37. q. 1. a. 1. ad 4: »Operatio reducitur sicut in principium in duo: in ipsum agentem et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est mediata et primi agentis virtus est immediatissima. Quod sic patet in terminis: Sint A, B, C tres causae ordinatae, ita quod C sit ultima, quae exercet operationem. Constat tunc, quod C exercet ope-

rationem per virtutem suam, et quod per virtutem suam hoc possit, hoc est per virtutem B et ulterius per virtutem A, Unde si quaeratur, quare C operatur?, respondetur: per virtutem suam; et quare per virtutem suam? — propter virtutem B; et sic quousque reducatur in virtutem causae primae, in quam docet Philosophus quaestiones resolvere.

»Ergo, ait recte auctor (l. c. p. 231), juxta S. Thomam duo distinguuntur actionis principia: persona et virtus agentis, deoque immediationis ordines, quorum alter inversa ratione ad alterum se habet. in ordine autem, qui respicit immediationem virtutis, supremum locum assignat Deo tamquam causae primae.

Haec omnia vera sunt, sed falsa est exinde illatio Deum non immediate operari in omni actione causae secundae. Opus est verba ulteriora tantum adhuc subiungere ejusdem loci allegati et plane manifesta erit mens S. Thomae, qui nimirum statim pergit: »Et ita patet, quod, cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo *non tantum* est *immediatum principium* operationis in omnibus, sed (etiam) *immediate* in omnibus operans, quod in aliis causis non contingit«. Unde l. q. 36. a. 3. ad 4 declarat: »Quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causae primae conjungit causam secundam effectui.

Superfluum videtur insuper diserte animadvertere secundum sententiam auctoris, si sc. divinus influxus non porrigeretur etiam ad actus immanentes, ad volitiones, quia ipsis »nihil (?) producitur«, remanere magnum atque insolubile aenigma in doctrina S. Thomae. Quare enim Angelicus semper atque ubique nulli parcat sollicitudini nullique curae, ut ostendat motionem divinam specialem non imponere libero arbitrio necessitatem agendi et libertatem creatam minime periclitari, licet Deus voluntatem ad omnem actum, quem ipse vult fieri, directe moveat? Et quomodo potest affirmare: »Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas ex necessitate moveatur« (l. 2. q. 10. a. 4. ad 3).

69. Ex testimoniis hactenus allatis circa notionem motus vel obiter insipienti manifestum erit doctrinam de natura motus obnoxiam esse multis difficultatibus neque magnum fecisse progressum inde a tempore Aristotelis, qui nobis praeclaram illam de motu definitionem dedit. Non mirum est propterea, quod Molinae pariebat haud parvam difficultatem quaestio,

quid illa motio et applicatio sit, quam D. Thomas in causis secundis exigit.

Ob solam autem difficultatem intelligendi non debet statim ipsa res rejici. Neque Molina posset nobis sufficienter explicare, quid sit generalis ejus concursus, qui secundum ipsum suppetit liberis causis ad agendum et quidem ad quoslibet actus intra limites libertatis, ubinam inveniat, utrum haereat in aere vel insit homini, non quidem in voluntate, quia non est influxus in causam, sed alibi, ut liberum arbitrium pro lubitu possit eum adhibere, sicut faber in officina pro nutu voluntatis suae hoc vel illo ex instrumentis, quae ipsi praesto sunt, potest uti ad artificium suum conficiendum.

Porro si creatura posset sine praemotione divina incipere actionem, facilius adhuc posset suam actionem sola continuare, perinde ac si creaturae posset inchoari existentia sine Deo Creatore, neque illa indigeret divina conservatione ad perseverandum in esse. Ut autem causa secunda incipiat agere, h. e. ut exeat ex statu potentiae in statum actualitatis, debet moveri ab alio ente in actu, a Deo.

70. De Maria (l. c. p. 377 sq.) docet: »Deus non solum est causa voluntatis, quae est proprium principium volitionis, sed etiam ipsius actus volendi, communicando voluntati id, quo actualiter agat, seu ipsum velle. Verum enim ne aequivocatio obrepat, sedulo distinguenda est ex parte effectus operatio divina, quae terminatur ad voluntatem creatam, et actio Dei, quae terminatur ad actum seu motum voluntatis. Prima enim ita causat et conservat virtutem seu potentiam volendi, ut creatura nullo modo cooperetur divinae actioni, quae ipsi confert virtutem, per quam causa secunda habet principium proximum operationis, uti vel leviter consideranti perspicuum est. Secunda ex adverso ita causat in voluntate creata id, quo actualiter velit, ut voluntas habeat id, quo agat actu, et consequenter cooperetur divinae actioni, ut vera causa in ordine causae secundae, quae non potest agere nisi in virtute causae primae et universalis (cfr. de Pot. q. 3. a. 7. ad 7). Sic rite intelligi potest id, quod saepe repetitur a Doctore Angelico; nimirum quod divina actio, quae nostram voluntatem movet, non solum non destruit liberum arbitrium, verum etiam illud causat et perficit; quia actio primi agentis in causis secundis est secundum naturam cujusque rei, quae ab ipsa habet, ut sit agens actu in suo ordine.«

Quae omnia recte dicuntur, quod attinet modum quartum, quo Deus est causa omnis operationis creaturae, immo mentio fit etiam actionis divinae, »quae nostram voluntatem movet.«

Addendus dumtaxat est explicite tertius quocque modus, videlicet id, quod Molina ejusque asseclae negant, motionem voluntatis intelligi non posse sine influxu Dei in ipsam voluntatem, sine applicatione, qua Deus movet ipsam voluntatem ad agendum. »Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa« (3. Cg. c. 150); est itaque praemotio. »Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui selus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest in quodcunque voluerit« (de Malo q. 3, a. 3). Et habetur plane doctrina S. Thomae, qui etiam negat Deum nos in actibus liberis physice praedeterminare ad eligendum unum prae alio.

71. Liberatore (l. c. p. 534) clare tradit praemotionem quoad rem nomine hoc significatam: »Res creatae, inquit, dum agunt, augescunt, ac ratione aliqua saltem physice perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam nondum agere, sed sola agendi potestate gaudere. At vero nulla res sine locupletioris entis influxu largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit. Ergo causae creatae, ut agant, seu ut ab agendi potentia transeant in actum, juvari egent a principio quodam altiore. Hoc vero principium, ut patens est, nonnisi Deus esse potest; siquidem tantum Deus extra agentium creatorum ambitum reperitur, ac perfectionem omnem absoluta ratione complectitur. — Nec vero quis opponat res creatas sufficienti activitate instructas esse, cujus ope actiones eliciant marte suo. Nam quod actuosae sint, id optime probat, res in actionibus illis revera agere, at minime influxum Dei capitulantis excludit. Immo potius infert. Nam vis agendi, virtute tantum actionem possidet. Haec autem virtualis possessio minor profecto est possessione actuali, quam causae acquirunt, cum actu operantur. Quare omnis creata activitas mixtio quaedam est potentiae et actus; quatenus vi quidem constat, sed ita constat, ut ejus efficacia exercitio actionis ulterius compleatur. At vero nihil transit de potentia in actum nisi vi entis in actu.«

Haec est genuina doctrina S. Thomae de motione divina. Hinc iisdem auctoris verbis Card. Zigliara (l. c. p. 514 sq.) necessitatem praemotionis physicae ex nativa potentialitate voluntatis creatae demonstrat: »Haec sapienter dicta sunt, ait; sed, ni fallor, aut probant imprimis concursum praevisum, aut nihil probant. Et revera. — Tota argumentatio supra dicta nititur duobus hisce principiis, quae ejusdem argumentationis sunt praemissae, videlicet: 1. nihil transit de potentia in actum nisi per aliquod ens actu seu ut Liberatore loquitur, nulla res sine locupletioris causae adminiculo largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit.... Atqui 2., causae secundae, non

exclusa ipsa voluntate, sunt in potentia ad agendum, seu, ut ait ipse Liberatore, virtute tantum actionem possident. Ergo, concluditur, causae secundae voluntate ipsa non excepta reducuntur in actum seu ad actionem per ens in actu seu per causam nullo modo in potentia, sed in actu semper existentem, quae non nisi Deus esse potest. Haec est legitima et vera conclusio praelaudati doctissimi Auctoris. Sed inintelligibile omnino videtur, quod Deus influxu suo potentialitatem causarum secundarum in actum reducat, nisi ejus influxus recipiatur immediate in ipso subjecto educendo de potentia in actum, h. e. in ipsa creaturae potentialitate, quae educitur seu movetur: si enim Deus movet proprie, i. e. educit potentiam seu voluntatem in actum, qui est moveri, sine manifesta contradictione negari non potest, quod voluntas moveatur i. e. educatur in actum. In hac autem receptione influxus, quae est, ut saepe diximus, fieri actu causae secundae ad agendum, moveri, reduci de potentia in actum, consistit formaliter essentia praemotionis».

Haec illatio pariter logice legitima est, et tamen uterque adversarius ab invicem dissentit. Ratio autem est, quia uterque praemotionem cum praedeterminatione physica identificat.

Ideo Liberatore recusando praedeterminationem voluntatis rejicit etiam praemotionem, quae continetur in ipsius argumentatione ac sequitur clare ex ejus verbis. Zigliara autem colligens ex doctrina adversarii evidenter praemotionem arbitratur sequi exinde praedeterminationem physicam ad unum, quae idem ipsi videtur esse ac praemotio: »Deus physice, inquit ibidem, determinat seu (?) movet voluntatem, ut sic determinata seu mota (passive) se moveat et determinet active et libere: quae determinatio seu motio divina est ipsa Thomistica praedeterminatio seu (?) praemotio«, cum tamen profecto praedeterminatio physica sit species praemotionis, sc. praemotio ex natura sua voluntatem praedeterminans ad unum.

73. Quocirca Liberatore (l. c. p. 538) explicat verba S. Thomae: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum« (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3), hunc in modum: »Deus indidit voluntati inclinationem ad bonum, qua bonum est, nimirum ad bonum universaliter acceptum. Hanc inclinationem influxu suo reducit ad actum. Vi appetitionis hujus boni, voluntas appetit, quicquid appetit; cum nequeat appetere nisi bonum. At, in actibus liberis, sub generali illa appetitione boni, ad quam determinatur a Deo, ipsa

se inflectit ad appetendum hoc vel illud bonum. Unde optime dici potest, quod a Deo movetur in hujusmodi appetitione; at nullo modo quod praemoveatur multoque minus quod praedeterminetur. Haec res optime illustratur a P. Cornoldi similitudine venti et navis. Ventus impellit navim, ex. gr. Orientem versus; at nullum determinat portum. Portus determinatur a gubernatore, qui clavum tenens dirigit navem hac vel illuc. Iure dicitur ventus movere navem eique totus cursus adscribitur; at determinatio cursus, quatenus sub impulsu venti vertatur navis ad hunc potius quam alium portum, adscribitur gubernatori. Quod si error incurratur in cursu et scopulis se navis impingat; culpa non erit venti, sed gubernatoris, qui inale usus est ejus impulsu. Ventus repraesentat motionem divinam; gubernator liberam voluntatem.«

Difficile erit dictu, quid differentiae intercedat inter movere, quod conceditur, et praemovere, quod respulitur, cum quaelibet motio essentialiter sit praemotio. Praeterea auctor ipse fatetur Deum suo influxu inclinationem ad bonum universale reducere ad actum. Quomodo autem potest Deus hoc efficere nisi influxu, quem exercet in ipsam voluntatem? Hic influxus vero est praemotio. Tandem nulla distinctio fit inter motionem universalem et specialem; mentio fit illius tantum et non hujus.

74. Generatim reperitur crebro, ut videmus, apud Molinistas quaedam fluctuatio inter doctrinam S. Thomae et interpretationem prorsus falsam ejusdem doctrinae apud Suarezium. Vellent nempe simul retinere opinionem Molinae, qui negat Deum movere voluntatem, et sententiam Angelici, qui semper affirmat Deum movere voluntatem in omni volitione. At duarum contradictoriarum propositionum una sit vera, altera falsa necesse est.

S. Thomas ubique docet Deum movere, applicare voluntatem in cunctis actibus, quae verba manifesto subaudiunt citra collationem et conservationem virtutis cum naturali inclinatione ad bonum universaliter sumptum etiam influxum in ipsam voluntatem, ut reducatur de potentia in actum et incipiat agere, quod Molina infitiat.

Suarez statuit: »Dicitur primo: Axioma illud: causa secunda non agit nisi mota a prima — intellectum in ea proprietate, quod causa praeter suum esse et omnem virtutem agendi connaturalem, quam habeat, indigeat novo motu vero ac reali in ipsa recepto, ut agat, falsum (?) esse« (Metaph. d. 22. s. 2. n. 47). »Continet igitur illa propositio metaphoram (?) et analogiam quandam ex artificialibus instrumentis... Proprius (?) autem sensus est: illas (causas se-

cundas) non agere risi adjutas a prima vel, quod idem est, ut cooperantes primae. Adde praeterea necessarium esse, ut causa secunda habeat esse datum et conservatum a prima. Ethic continuus influxus ipsius esse vel virtutis activae potest dici quasi continua quaedam motio (?) ipsius causae secundae a prima« (ibid. n. 48). »Causa secunda applicatur a prima... D. Thomas, qui maxime videtur illa locutione usus, 1. q. 105, a. 5 imprimis ipsam vocem corrigit, quia non simpliciter appellat causam primam »applicantem«, sed »quasi applicantem« secundam. Deinde ibi non meminit alterius concursus vel motionis, sed tantum illius« (ibid. n. 49). »Ipse ergo actualis et immediatus concursus actionis, sicut per translationem (?) dicitur motus, ita etiam dicitur applicatio« (ibid. n. 50). »Verum est D. Thomam q. 3. de Pot. a. 7. addere tertium, nimirum virtutem instrumentalem fluentem... Existimo tamen D. Thomam tacite retractasse (?) doctrinam in 1. p.« (ibid. n. 52).

75. S. Thomas e contra omnino oppositam doctrinam tueri: »Quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum (i. e. Deus, actus purus), tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum movet eam ad agendum: in quo *non* intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum... Quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum... Ipsum esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo *soli* Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in Lib. de causis, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina« (de Pot. q. 3, a. 7). Nam »virtus naturalis, quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, cum actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis

artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum: ita rei potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, *non* autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret se ipsam nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit (? potuit), quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina» (ibid. ad 7). »Ideo quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo« (1. 2. q. 109. a. 1).

Esse vero illam applicationem re ipsa motionem praeviam, quemadmodum motio moventis quaelibet essentialiter praecedit motum mobilis ratione et causalitate, diserte testatur S. Thomas etiam l. c. de Pot. ad 3: »In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura.«

Neque unquam Aquinas mutavit suam sententiam, quod et ipse Suarez in posteriori opere de gratia fatetur (cfr. Chr. Pesch, Prael. Dogm. V. ed. 4. p. 170). Tantum abest, ut retraheret in l. q. 105. a. 5. sive explicite sive tacite quidquam, quod prius docuit, ut potius expresse omnia confirmet. »Deus movet, ait ibi, *non solum* res ad operandum quasi applicando formas et virtutes ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed *etiam* dat formas creaturis agentibus et eas tenet in esse.«

Haudquaquam corrigit vocem »applicare« apponens illud »quasi« in corp. art.; nam in responsione ad 3 dicit simpliciter »applicat«: »Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse; et applicat eas ad agendum et est finis omnibus actionibus.«

Porro non est verum S. Thomam nullam ibi facere mentionem quarti modi praeter applicationem. In corp. art. enim adiungit haec quoque verba: »Considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis: nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei et ita ipse est causa omnium actionum agentium... Et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus.« Iam vero causam secundam operari in virtute Dei est idem atque ipsam agere non per formam seu virtutem sibi permanentem inhaerentem, sed per »virtutem instrumentalem fluentem« seu per virtutem divinam

sibi transeunter impressam, prout hoc declarat utroque loco S. Thomas exemplo instrumenti artis.

Aperte repugnat menti et expressis verbis Angelici assertio Suaresii: »Adde praeterea necessarium esse, ut causa secunda habeat esse datum et conservatum a prima. Et hic c o n t i n u u s i n f l u x u s i p s i u s e s s e v e l v i r t u t i s a c t i v a e p o t e s t d i c i q u a s i c o n t i n u a q u a e d a m m o t i o (!?) i p s i u s c a u s a e s e c u n d a e a p r i m a.«

76. Similiter erronee opinatur etiam Card. Franzelin (l. c. p. 454. nota) concursum quoque mere simultaneum sensu molinistico posse dici motionem, cum omnis actio creaturae possit vocari motio: »Actio omnis in creatura ac proinde etiam volitio est quaedam motio (kinesis); unde etiam concursus divinus ad actionem creaturae dici potest motio»!?

Auctor confundit ante omnia motionem cum motu. Motus rursus distinguitur in motum proprie dictum i. e. actum imperfecti, actum mobilis et motum, qui secundum similitudinem praedicatur de actione volendi et intelligendi, qui motus est actus perfecti. »Duplex est actio, ait S. Thomas, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti: secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur *motus ejus* (sc. operantis) ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, sc. existentis in potentia; huiusmodi autem actio est actus perfecti, i. e. existentis in actu, ut dicitur in 3. de anima. Hoc igitur modo, quo intelligere est motus, id, quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit, quod Deus movet seipsum, non eo modo, quo motus est actus imperfecti« (1. q. 18. a. 3. ad 1 et passim).

77. Molinistae influxum Dei in voluntatem negant; quare Deum movere voluntatem concedere nequeunt. Ad summum possunt dicere Deum movere actionem et effectum(!?), quia influxum Dei in actionem et effectum adstruunt.

Motio voluntatis ex parte Dei, quae motio non sit influxus praevius et quidem in ipsam voluntatem, est contradictio in terminis.

Neque multum differt sententia eorum, qui motionem divinam accipiunt pro sola inclinatione naturali voluntatis creaturae ad bonum universale¹⁾.

¹⁾ Postquam totum hoc opusculum jam conscripsi, recepi librum, cui titulus: Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante. Oeniponti

78. I. M. Cornoldi S. I. (Inst. philos. spec. in latinum versae a Dom Agostini. Bononiae, 1878 p. 745) illustrat hanc doctrinam hypothesei imaginaria sequenti: »Finge mente te saxum projicere saxumque projectum ex se inflecti in suo motu posse hinc inde. Saxum ad motum abs te necessitatur: et etiam quaeque particularis inflexio, quatenus motus est, a te projiciente procedit; sed quatenus haec aut illa est ex saxo ipso derivatur, in hujusmodi conficta hypothesei. Ita Deus voluntati primo indidit naturalem inclinationem ad bonum. Cum »velle nihil aliud est quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis« (1. q. 105. a. 4), patet quamlibet particularem volitionem esse *inflexionem liberam ejusdem inclinationis naturalis.*«

Postea proponit similitudinem, ad quam alludit Liberatore: »Et re quidem vera in his omnibus nullus nexus physicus necessarius est inter actum primum et secundum: proinde in

1923 — compositum a dr. Joan. Stufler S. I. Quare paucis verbis ostendam, quid de ejusdem doctrina sentiam.

Error fundamentalis auctoris est, quod putat fore, ut motus voluntatis esset violentus et voluntas cogeretur, si physica praemotio a Deo moveretur in actibus suis p. 182 sqq. et passim). Voluntas autem cogeretur nonnisi, si ab extrinseco principio moveretur ad actum suum *contra* propriam inclinationem seu volitionem ita, ut voluntas ad motum suum nil conferat, quod est impossibile. Nullatenus vero cogitur voluntas, quando Deus physica praemotio efficit, ut voluntas suum actum eliciat voluntarie, quando Deus influxu etiam speciali facit nos libere velle hoc vel illud. Aliud nempe est, uti manifesto liquet, quod voluntas movetur *contra* propriam inclinationem hoc simpliciter est impossibile), et aliud, quod movetur per physicam praemotionem in ipsam voluntatem et quidem secundum ejus exigentiam et proprietatem impressam. »Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem« (1. q. 105. a. 4. ad 1) non solum habitualem, sed etiam actualem i. e. volitionem; »velle enim nihil aliud est, quam inclinatio quaedam in objectum voluntatis, quod est bonum universale« (ibid in corp. a.). »Coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est *contra* inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis; sicut ergo impossibile est, quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est, quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum et voluntarium« (1 q. 82. a. 1). Unde voluntas violentiam pati potest dumtaxat quoad actus a voluntate imperatos (1. 2. q. 6. a. 4).

Cogi ergo liberum arbitrium, ut ejus motus actusque esset violentus, nequit neque ab ulla causa secunda neque ullo modo a Deo. Quidquid creatura rationalis vult, vult sua voluntate, ut actus ejusmodi necessario sit voluntarius, et contra suam voluntatem nihil velle potest, ut ipsius volitio esset violenta. Unde physica praemotio indifferenti homo a Deo neque cogitur neque necessitatur, praedeterminatione vero physica non cogeretur quidem, quod est impossibile, sed necessitaretur ad cunctos actus suos.

Oleum ergo et operam perderet, qui cum auctore satageret demon-

sensu composito creationis, conservationis, motionis, concursus potest voluntas sese determinare ad alterutrum libera electione. Quemadmodum gubernator navis, quae physica necessitate vento rapitur, libere inflectit ejusdem navis cursum, clavum ad unam potius quam ad alteram partem inflectendo; ita voluntas, licet physica necessitate ad bonum moveatur, tamen libere inflectit naturalem motum ad hoc illudve bonum inadaequatum« (l. c. p. 768).

79. Explicatio talis de motione divina, quae non sit immediatus influxus in ipsam voluntatem, meo quidem iudicio haud multum distare videtur a jejuna sententia Durandi, qui etiam admittit Deum contulisse et conservare virtutem agendi ac proinde, si sermo est de libero arbitrio, tribuisse homini habitualem ordinationem, inclinationem naturalem ad bonum universale, ut illa utatur ad agendum.

strare et praedeterminationem physicam ad unum et praemotionem, immo concursum quoque mere simultaneum esse contra mentem S. Thomae eo, quod ab Angelico, quidquid movetur ab alio contra propriam inclinationem, cogi dicatur.

Hoc pacto destruitur principalis ratio, qua auctor nititur probare Aquinatem tueri doctrinam Durandi: Deum sc. esse causam omnis volitionis liberi arbitrii creati eatenus tantum, quatenus creaturae dedit et conservat voluntatem atque inclinationem naturalem ad bonum universale, quin praeterea ullus ultra concursus adhuc immediatus sive praevious sive mere simultaneus ad actus voluntatis necessarius esset.

»Secundum S. Thomam, ita interpretatur auctor Angelicum (p. 417), Deus cum operationibus causarum secundarum non concurrit actione distincta ab ea, qua eis naturam simul cum principiis activis dat et conservat« atque adeo »neque Deus ut principium externum alio modo actum voluntatis causare potest, nisi quatenus voluntatem per creationem causat eique inclinationem in bonum universale indit« (p. 185). — Si res ita haberet, Aquinas (Cg. 3. c. 89) miro prorsus modo reprehenderet in Origine doctrinam suam scribens: »Quidam non intelligentes, qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praepudio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates (S. Scripturae) male exponere, ut sc. dicerent, quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi: non autem sic, quod faciat nos velle hoc vel illud.« Nam etiam Origenes docebat, sicut Stufler admittit (p. 306), »Deum dare (tantum) potentiam volendi et inclinationem naturalem in bonum, non autem efficere, nos velle hoc vel illud in particulari.« Nec quidquam juvat observatio addita (p. 306 sq.), quod »secundum S. Thomam non solum potentia volendi immediate a Deo datur, sed etiam primus actus ejus (sc. volitio boni universalis seu finis) a solo Deo movente est eo modo, quo casus lapidis versus locum inferiorem a datore formae gravitatis est.« Siquidem juxta auctorem (p. 188) »Deus movet voluntatem praecise eo, quod eam creando causat, sicut lapidem ille deorsum movet, qui ei per generationem formam gravitatis dedit« et »Deus movet voluntatem hominis ad universale ejus objectum, quod est bonum, quatenus ei inclinationem confert, vi cujus omnia, quae rationem boni in se habent, appetere potest« (p. 189); »Deus enim in ordine naturae non aliter influit in operationes voluntatis nisi causando ejus naturam et inclinationem naturalem« (p. 193). Saltem haec omnia autem Origenes quoque concedit.

Liberatore animadvertit quidem: »Hanc inclinationem (Deus) influxu suo reducit ad actum«, sed mox, quod dixit, retractat declarando: »Unde optime dici potest, quod a Deo movetur in huiusmodi (huius vel illius boni particularis) appetitione; at nullo modo quod praemoveatur multoque minus quod praedeterminetur.«

Difficile autem captu, ne dicam inintelligibile est, quomodo Deus possit reducere appetitionem boni universalis in actum, quin praemoveat voluntatem, i. e. quin immediate influxum exerceat in ipsam voluntatem, cui inhaeret ille appetitus, non in actionem ejus, quae a voluntate procedit. Hoc enim significat reducere voluntatem de potentia in actum.

Praedeterminationem vero physicam, quam Liberatore respicit, nos quoque cum S. Thoma non dubitamus rejicere, quia tolleretur libera electionem; siquidem voluntati a Deo praedeterminatae ad unum antecedenter ad omnem suam liberam suppositionem penitus deest possibilitas eligendi inter id, ad quod praedeterminata est, ejusque oppositum. Electio tamen necessario optio est saltem inter duo. Quod praecipue notandum est quoad determinationem liberam ad peccandum.

80. Unde revera optime illustratur hec, i. e. motionem divinam non esse praedeterminationem physicam ad unum — similitudine venti et navis. Ventus impellit navim, ex gr. Orientem versus; at nullum determinat portum; movet ergo navim, sed non praedeterminat eam ad unum portum. Deus pariter movet voluntatem ad agendum etiam in cunctis liberis actibus, sed non praedeterminat eam ad unum.

Verumtamen omnis comparatio claudicat, praecipue in divinis. Ideo ait S. Thomas (3. q. 2. a. 6. ad 1): »Sicut Damascenus dicit non necesse est omnifariam et infective assimilari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem utique erit et non exemplum, et maxime in divinis: impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus.«

81. Card. Zigliara (i. c. p. 527) censet: »Exemplum autem navis, venti et gubernatoris non videtur mihi philosophicum (?). Imprimis, ut dictum est, non est quaestio de solo objectivo navis, sive illud sit Oriens sive Occidens, sed etiam de motu navis. Si ventus est causa motus navis, ventus movet et praemovet eam. Deinde non est in casu nostro quaestio de solo motu navis, sed etiam de determinato motu, quo se movet et determinat ipse gubernator ad volendum portum unum potius quam alium, et in illum dirigendam navem. Certe, cum gubernator non sit causa prima, sed secunda, necesse est, ut Deus moveat et applicet virtutem ejus ad agendum.«

Quibus assentimur cum aliqua distinctione. Omnis quidem motio est praemotio, sed non praedeterminatio physica ad

num nisi in actibus necessariis. Deinde juxta S. Thomam distinguenda est motio universalis a speciali (n. 16 sqq.). Haec Deus movet hominem ad aliquid determinate volendum; facit eum velle id, quod ipse eum velle vult; inclinat directe ad actum determinatum, ad bonum particulare. Illa vero Deus movet non faciendo, sed permittendo, ut causa secunda se determinet ad hoc illudve; agitur enim hoc in casu praesertim de peccato.

At neque hoc neque illo influxu Deus creaturam praedeterminat ad actus liberos, praedeterminat autem utroque in casu aliquo modo actum liberum causae secundae (n. 26 sqq. et 34 sqq.). Quod valet etiam de actibus pravis. Dependet namque a libera electione et causae primae et secundae, ut hic actus, puta peccatum, ponatur.

Deus non quidem vult, ut creatura peccet, sed nihilo secius libere permittit, ut homo actum deformem eliciat, i. e. permittit libere, quamvis posset impedire, si vellet. Si permittit, peccatum sequitur; si decernit autem impedire, peccatum non fit. Etiam Deus igitur decreto permittendi vel impediendi determinat seu praedefinit actum, ab ejus libero decreto quoque dependet, utrum eliciatur actus malus, quem Deus non vult fieri, an exerceatur per gratiam actus bonus, quem vult fieri.

82. Neque Molinistae satis attendunt ad discrimen inter motionem universalem et specialem neque distinguunt inter praedeterminationem physicam voluntatis ad actus liberos et praedeterminationem actuum causae secundae ex parte Dei.

Ceterum Suarez (l. c. n. 57) discernit utrumque modum divini influxus explicans verba: Prima causa facit, ut secunda faciat. »Si vero, inquit, denotet peculiarem habitudinem finis, ita ut significetur: primam causam peculiariter intendere omnem actionem causae secundae in particulari, est quidem id saepe verum, non tamen est semper necessarium, aliquas enim actiones non intendit, sed permittit, et tunc non proprie in eo sensu facit Deus, ut creatura faciat, sed permittit, ut faciat eique facienti cooperatur.«

Quoad opera bona supernaturalia autem Suarez adstruit praedefinitiones antecedentes non solum praevisionem consensus liberi creaturae, verum etiam ipsam scientiam mediam. »Quid autem, quaerit circa ejusmodi doctrinam Card. Franzelin (l. c. p. 449 sq), nonne posset cum Suarez (opusc. de auxil. l. 3. c. 17) concipi decretum, quo Deus primum absolute velit omnes actus supernaturales creaturarum cum omnibus suis adjunctis in individuo; tum vero decretum aliud ratione distinctum, quo destinet gratias congruas, sub quibus praevidet, omnes illos actus, singulos in suo gradu et cum omnibus adjunctis

praedefinitos, a creatis voluntatibus esse libere eliciendos? Hoc autem posito jam omnes actus supernaturales praesciuntur in absoluto Dei decreto antecedente. Non desunt theologi (Vasquez, Lessius, Herice et alii), qui censent cum talibus etiam praedefinitionibus libertatem integram consistere non posse. Haec tamen responsio non est vera. In illa hypothese infallibilitate quidem antecedente, sed libera prorsus electione, omnes illi actus elicerentur sub gratia, cui voluntas resistere posset, non autem restituta esse infallibiliter praenosceretur primum per scientiam conditionatorum, et deinde praevisione ipsius liberi consensus. Unde tales praedefinitiones salva libertate creata possibiles esse non negamus; sed non complentur decretis absolute antecedentibus, cum scientiam conditionatorum includant. An vero providentia divina reipsa talibus praedefinitionibus liberas creaturas dirigat, alia est quaestio multis et gravibus implicita difficultatibus. Negant praedefinitiones antecedentes praevisionem liberi consensus sub gratia et per gratiam futuri complures theologi magnae auctoritatis.»

Praedefinitiones antecedentes praevisionem liberi consensus profecto sunt admittendae, cum nonnisi ex praedefinitione divina constare potest de futuro consensu vel dissensu. Quod attinet motionem specialem concedi possunt praedefinitiones antecedentes etiam scientiam mediam de futuribili consensu, prout opinatur Suarez. Talis praedefinitio non officit libertati creatae, cum in ejus executione ratio habeatur indifferentiae activae liberi arbitrii, neque ullo modo pugnat cum attributis divinis, cum agatur de operibus bonis.

Etiamsi autem praedestinationem antecedentem et praevisionem futurorum et scientiam mediam futuribilium quomocunque absque ulla libera suppositione causae secundae penere liceat, nullatenus tamen ejusmodi doctrina cum aliqua probabilitate applicari potest ad reprobationem, quae dicitur negativa, cujus ordinem defensores ejus constituunt ita, ut Deus in primo signo nonnullos voluerit exclusos e numero praedestinatorum sine ulla libera suppositione ex parte ipsorum; deinde in signo altero tamquam medium ad finem Deus voluerit permissionem peccati et negationem gratiae efficacis, quae ajunt esse effectum illius antecedentis reprobationis negativae a vita aeterna.

At juxta hanc sententiam ex una parte sequeretur impossibilitas salutis pro istis non electis ad regnum caeleste antecedenter ad quancunque eorum liberam suppositionem, quia ex sola illa voluntate Dei antecedenti expressa in signo primo independenter ab omni suppositione libera reprobatorum quoad ipsos repugnaret assecutio salutis. Ex altera parte

sequeretur Deum nolle complurium hominum salutem voluntate antecedente omnem eorum liberam suppositionem. Id vero contradicit S. Scripturae, quod Deus » omnes homines vult salvos fieri« (1. Tim. 2, 4).

Praeterea adversatur non solum bonitati, sed etiam justitiae divinae voluntas nonnullos excludendi e numero praedestinatorum, quod idem est ac velle eosdem damnari sine ulla eorum libera suppositione.

Invertendus est ergo ordo signorum: prius concipitur Deus velle permittere peccatum et solummodo propter peccatum inde sequens ex suppositione libera creaturae velle etiam tales, licet baptizatos (de baptizatis enim adultis imprimis quaestio est) excludi a regno caelesti. Tali ordini suffragatur ratio manifesta: etenim permissio peccati subaudit jam liberam suppositionem creaturae, i. e. scientiam mediam, quod homo abutens sua libertate peccaret, si constitueretur in his adjunctis cum hac gratia. Ita evitatur contradictio Deum velle et non velle seu potius nolle voluntate antecedente omnes homines salvos fieri. Sic explicatur, quomodo Deus voluntate consequenti, non antecedenti aliquos velit excludi a regno vel non admitti ad gloriam: non eleguntur ad vitam aeternam ex quadam eorum libera suppositione et propter suam culpam debent poenam luere in inferno.

Quare habemus hunc ordinem: 1. Deus permittit voluntate consequenti peccatum cum libera suppositione causae secundae, inquantum decreto permissivo praelucet scientia media, quamvis non permittat ob illam suppositionem, sed quia libere vult, neque permittat propterea, ut excludat a gloria: 2. Permissio nem consequitur peccatum ita, ut Deus neque sit ullo modo causa ejus neque velit id fieri. 3 Propter peccatum, in poenam peccati vult Deus reos excludi a regno caelesti seu damnari.

Valde notanda sunt quoad hanc spinosam quaestionem verba Cajetani in 1. q. 23. a. 5: »Si de effectui toto utriusque, sc. reprobationis et praedestinationis est sermo, nulla de peccato quaestio inseri debet, sed de his tantum, quae a reprobante et praedestinante sunt, quae bona oportet esse, et de his dicitur, quoad divina bonitas eorum causa est. Si autem est sermo de toto eo, quod in reprobo invenitur, sic aliquid est a Deo atque divina bonitate, aliquid vero nec ac Deo nec propter divinam bonitatem, immo aversio est ab illa, ut patet de peccato mortali. Et ideo licet praescientia meritorum non concedatur causa praedestinationis, praescientia tamen demeritorum causa quodam speciali modo est reprobationis, quia propter demerita praescita nec a se praeparata statuit Deus a

se quosdam perpetuo puniendos, ut sua bonitas etiam in tali justitia participetur.»

83. Ut revertamur ad distinctionem inter universalem et specialem motionem, quam distinctionem negligunt et Molinistae et Thomistae, Doctor Angelicus quo ad opera bona respiciens specialem influxum ejusque infallibilitatem simpliciter docet: »Si Deus movet voluntatem ad aliquid (determinate volendum), impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter« (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3).

Quemadmodum jam innuimus (n. 29 sq), interpretatio circa haec verba probabilis alia, in qua acquiescere possit intellectus non contentus vacuis vocabulis nil explicantibus, dari nequit nisi, quae difficultatem enodare nititur provocando ad duplicem tum Dei tum creaturae liberam suppositionem necessariam, ut possit fundari certitudo praescientiae de actu futuro libero causae secundae.

Si Deus vult, ut aliquem actum homo ponat eumque ad illum determinate exercendum movet, impossibile est, ut homo talem actionem non eliciat, cum voluntati divinae nemo possit resistere; sub hoc respectu in sensu composito erit impossibile, ut actus ejusmodi non eveniat; alicuique voluntas Dei cassaretur. At ex altera parte, »cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult« (1. q. 19. a. 8), inquantum Deus suam motionem modificat secundum proprietatem creaturarum eamque attemperat naturae causarum secundarum.

Quamobrem homo etiam sub influxu divinae motionis fruitur potestate libere eligendi ac libere se determinandi ad actum suum, i. e. considerata sola natura motionis gaudet vera possibilitate ad oppositum; ideo non est ipsi simpliciter impossibile non exercere actum, ad quem a Deo praemovetur. Aliis verbis: praedeterminatio seu praedefinitio de voluntate praemovenda ad aliquem determinatum actum subaudit scientiam suppositionis liberae ex parte hominis seu scientiam mediam, qua Deus intuetur, quid homo ageret, si hoc illudve auxilium ipsi suppeteret.

Non habet quidem creatura praemotionem divinam seu gratiam efficacem in sua potestate, non tamen inde sequitur ipsi simpliciter esse impossibile non ponere actum, ad quem a Deo movetur. Stat enim libertas causae secundae cum necessitate suppositionis causae primae, supposito quod Deus velit effectum creaturae evenire libere.

Si spectatur praemotio Dei, quatenus decretum praemovendi includit liberam suppositionem ex parte creaturae, impossibile est in sensu composito vi principii contradictionis, ut homo

non agat, ad quod a Deo movetur; si autem consideratur in se abstractione facta a scientia media, possibile est in sensu diviso non praemotionis, sed in sensu diviso tantummodo suppositionis liberae ex parte causae secundae, possibile est, inquam, ut homo non agat id, ad quod a Deo directe praemovetur, quia praemotione divina etiam speciali voluntas in actu libero non praedeterminatur physice ad unum.

84. Neque ullo modo probari potest interpretatio, quam proponit Esser (l. c. 1890 p. 417 sq) quoad verba S. Thomae: »Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni (seu: impossibile est hanc positioni), quod voluntas ad illud non moveatur.« Intelligit enim verba illa de motione praevia, qua Deus operatur movendo naturam ita, ut non operetur natura, cujus terminum (motum) homo non potest non recipere, dum sermo est ibi de motione speciali ad actum liberum ita, ut illud »ad aliquid« significet: ad aliquod determinatum objectum, ad bonum particulare, non autem ad bonum universale.

Putat vero auctor motum productum a motione divina ab initio esse meram passionem, inquantum in illa recipienda motione voluntas mere passive se habet; deinde fieri actionem voluntatis, non quidem liberam, sed naturalem seu necessariam, donec post antecedentem deliberationem actus non abjiciatur, non suspendatur, et ita fieri actum liberum eo, quod voluntas libere eum continuare decernat. Distingui igitur in actu voluntatis triplicem statum, triplex stadium: in primo esse motum ex parte creaturae dumtaxat passionem, in secundo actionem naturalem et necessariam, in tertio demum fieri actum liberum.

So können wir also in dem Acte des Willens einen dreifachen Zustand unterscheiden: Im ersten Stadium wird der Wille von Gott aus dem Zustande der Untätigkeit in seine eigentümliche Tätigkeit, in das Wollen überführt. In diesem Stadium ist Gott allein tätig als Beweger; der Wille empfängt die Bewegung von Gott. Im zweiten Stadium dauert die von Gott empfangene Bewegung fort, geht aber activ vom Willen selber aus, freilich in virtute Dei moventis. Dieser Willensact ist aber noch immer unfrei, natürlich. Im dritten Stadium ist der Willensact frei, weil der Wille nach vorausgegangener Erkenntniss und Ueberiegung die von Gott empfangene Bewegung nicht abgeschüttelt hat, sondern fort dauern lässt und näher bestimmt.«

Motio divina, quatenus est praevia, non habet locum in tempore aliquo, sed in instanti indivisibili. Hinc non licet loqui de quodam statu seu stadio, in quo solus Deus operatur et voluntas mere passive se habet. In eodem instanti indivisibili voluntas a Deo mota seipsam movet et incipit velle,

nondum vult: operari enim potest solum in tempore. In tempore itaque, quod illud instans sequitur, in virtute Dei moventis libere vult, libere volitionem, actum suum exercet.

Rationabiliter ergo potest duplex tantum status seu stadium distingui: sc. status praecedens praemotionem, quando voluntas non operatur, et status consequens praemotionem, quando voluntas actionem suam libere in virtute Dei elicit. In instanti vero dividente utrumque statum Deus praemovet, applicat ad agendum ac voluntas mota seipsam movet incipitque velle.

85. Ad rite intelligendam doctrinam S. Thomae expedit jugiter prae oculis habere discrimen inter motionem specialem et universalem, prout Deus vult aliquem actum a causa secunda produci vel permittit tantum. Quoad motionem illam specialem difficultas versatur circa libertatem voluntatis motae, quoniam Deus directe inclinat voluntatem quocunque vult, facit nos velle hoc vel illud. Ex motione autem universali, qua Deus movet voluntatem ad ejus objectum universale ita, ut homo se determinet (Deo utique permittente) ad volendum hoc vel illud bonum particulare, nullum potest oriri periculum, uti patet, pro libertate creata, sed per modum ejus potius instantia alia, quae derivatur quoad actus malos ex sanctitate Dei, solvitur ostendendo eum nullo modo esse causam peccati, licet sit causa actus peccati.

Ex hac diversitate explicatur etiam distinctus modus, quo Deus specialiter movet hominem ad actus salutares per gratiam et quo movet aliter, si agitur de peccato, quod ipse non vult fieri.

Neque obstat, quod S. Thomas docet de motione universali, sc. quod homo ita a Deo motus »per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.« Nam de ratione permissionis est, ut possit fieri oppositum ejus, quod permissum est: unde potest eligere homo permittente Deo sicut peccatum seu apparens bonum, ita etiam vere bonum.« Praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus, quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem; unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam« (1. d. 47. q. 1. a. 2). Quod neque Thomistae neque Molinistae satis considerant.

Molinistae per solam inclinationem naturalem ad bonum universale nequeunt explicare motionem specialem, qua Deus facit nos velle hoc vel illud ac movet nos ad volendum id, quod ipse nos vult velle; e contra Thomistae minime poterunt unquam explanare, quomodo Deus sanctissimus possit hominem movere ad actus peccaminosos influxu, quo faceret eum velle hoc vel

illud, immo velle id, quod ipse eum vult velle atque adeo physica praedeterminatione, quin ipse esset vere causa peccati.

Jure reprobatur Dummermuth (l. c. p. 190 sqq.) modum, quo interpretatur Dupont S. Thomae verba: quod Deus facit nos velle hoc vel illud; sufficere nempe impulsus Dei inclinantis voluntatem ad bonum universale, ut possimus affirmare Deum facere nos velle hoc vel illud. »Dictum est, ait Dummermuth (p. 192), ea omnia evanescere, nihil aliud enim haec probant nisi Deum nobis conferre possibilitatem volendi hoc vel illud, non autem facere, quod hoc vel illud velimus«.

Errat tamen non minus Dummermuth deceptus praejudicio illo praemotionem omnem esse praedeterminationem physicam ad unum, cum asserit: »Manifestum est haec nihil aliud significare nisi Deum physice praedeterminare liberum arbitrium ad suos actus per modum liberi« (l. c. p. 190).

S. Thomas tenet mediam viam veritatis, inquantum docet Deum movere influxu suo speciali voluntatem ad aliquid determinate volendum ita, ut faciat eam velle hoc vel illud, negat autem Deum praedeterminare causam secundam in actibus liberis physice ad unum.

Sic apparet discrimen inter modum, quo Deus est causa boni, et modum, quo est causa mali actus. In systemate concursus mere simultanei perinde atque in sententia praedeterminationis physicae nulla prorsus assignari potest differentia quoad modum motionis divinae in bonis et malis actibus. Juxta illam doctrinam Deus creaturae relinqueret determinationem omnis operis ita, ut ejusmodi determinatio actionis a *sola* causa secunda dependeret. In theoria autem praedeterminationis physicae determinatio voluntatis et ad bonos et ad malos actus aequaliter esset penes *solum* Deum, qui omnino eodem modo sua praedeterminatione physica esset causa malorum ac bonorum operum, cum cunctas actiones vellet fieri: hoc enim necessario sequitur ex physica praedeterminatione.

86. Quod attinet in specie concursus mere simultaneum impossibile intellectu videtur etiam abstractione facta a motione speciali, quomodo Deus possit dici secundum veritatem permittere vel impedire peccata, quin movendo influxum exerceat in ipsam voluntatem. Et tamen cum ejusmodi doctrina alia quoque magni momenti quaestio circa providentiam divinam intime connexa est.

Ut homo actu peccet, pendet a duplici libera suppositione: a decreto libero permissivo Dei et a libera determinatione hominis. Deus quidem non vult, ut creatura peccet, sed tamen

non habetur certitudo de peccato futuro, nisi Deus id fieri libere permittit. Non ergo a sola electione liberi arbitrii, sed etiam a libera determinatione Dei permittentis dependet, utrum peccatum revera fiat necne.

Consideremus nunc suppositionem liberam ex parte Dei seu ejus decretum, quo vult vel permittere vel impedire actum liberum, puta peccatum mortale. Si quaerimus, cur Deus permittat vel impediatur peccatum, non possumus respondere nisi, quia libere vult. Ponamus quaestionem esse de peccato mortali, in quo homo vita decedit. Si Deus permittit talem culpam, hominem illum eo ipso reprobatur; si autem secundum suam clementiam impedit, supposito priori statu gratiae sanctificantis, eo ipso praedestinatur.

Sequitur exinde memorabile illud effatum: »Quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem! Unde Augustinus dicit super Joan.: »Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare« (1. q. 23. a. 5. ad 3). Quod idem, ne quis insolenter superbeque se extollat, magna voce clamat Apostolus: »Quis te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?« (1. Cor. 4, 7).

87. Quae cum ita sint, patet etiam, quatenam sit aut potius quae necessario non sit ratio distinctionis inter voluntatem in Deo antecedentem et consequentem seu quinam sit aut non sit terminus, prae quo voluntas Dei dicatur antecedens vel consequens.

Franzelin, sicut audivimus (n. 22), asserit nullos actus malos a Deo praedefiniri, non solum quoad moralem pravitatem, sed neque quoad ipsam entitatem physicam actuum; neque ita se habere peccati permissionem, ut Deus ratione prius decernat permittere in actu secundo peccatum et inde tamquam ex causa sequatur visio peccati; sed dum Deus videt et licet videat creaturam peccaturam, ipsum velle permittere idem peccatum.

Arcte cohaeret cum hac ejus doctrina etiam ejusdem partitionis voluntatis divinae: »Dicitur voluntas salvifica antecedens, quatenus ratione antecedit et nondum supponit praevisionem liberorum actuum creaturae; consequens vero, quae est consequenter ad liberos actus praevisos hosque supponit (l. c. p. 501).

88. Fortasse dicet quis etiam juxta S. Thomam adjuncta, propter quia Deus voluntate consequente, si agitur de adultis hominibus, non vult salutem eorum, qui actu non salvantur, non esse alia quam peccata, quod Franzelin quoque (l. c. p. 503 sq) ex Angelico probare studet dicens: »S. Thomas de Verit. q. 23. a. 2 primum ait hujus distinctionis intellectum ex verbis Da-

masцени esse assumendum. Tum post luculentam explicationem in corp. art., subdit ad 2: »*Aliquem hominem vult Deus salvari voluntate antecedente ratione humanae naturae, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente propter peccata, quae in eo inveniuntur.*« Rursum in com. in 1. Tim. 2. lect. 1: »*Salus omnium hominum secundum se habet rationem ut sit volibilis, et Apostolus hic ita loquitur, et sic ejus voluntas est antecedens. Sed si consideretur bonum justitiae et quod peccata puniantur, sic non vult et haec est voluntas consequens.*« Pariter in 1. d. 46. q. 1. a. 1 qui totus articulus nullum relinquit tergiversandi locum: »*consideratis omnibus circumstantiis personae, sic non invenitur de omnibus bonum esse, quod salventur.*« Audi ex Angelico, quae sint hae circumstantiae: »*bonum est enim eum, qui se praeparat et consentit, salvari per largitatem gratiae divinae, nolentem vero et resistentem non est bonum salvari, quia injustum est... Ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum non vult Deus salvari; sed tantum istum, qui est volens et consentiens: et hoc dicitur voluntas consequens eo, quod praesupponit praescientiam operum, non tamquam causam voluntatis (quae utpote ipsa Dei essentia non habet causam), sed quasi rationem voliti.*« Hoc ipsum explicat ibi ad 5: »*Dicendum, quod istae conditiones, quibus homo efficitur deordinatus a consecutione finis, sub quibus existentem Deus eum salvum esse non vult, sunt ex ipso homine, et ideo totum, quod sequitur, sibi imputatur ad culpam.*« Idem plane docet 1. q. 19. a. 6: »*Justus iudex antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae.*«

89. Ea, quae praemisimus de necessitate duplicis liberae suppositionis ad quemlibet actum liberum creaturae explicandum (n. 27 sqq), parant nobis viam pro responsione ad praecedentem objectionem, si agitur de hominibus adultis baptizatis. Duplex causa libera, videlicet prima et secunda, concurrit libera determinatione in exercitio ejusdem actus liberi creaturae, etiamsi quaestio sit de actu peccaminoso, ideoque consequenter et Deus qua causa prima et homo qua causa secunda simul libera electione eandem actionem determinant (n. 35 sq). Hoc animo voluimus etiam atque etiam diligenter ad ejusmodi difficultates enodandas amovendasque oportet.

Quamobrem locutio nostra alia et alia erit, immo aliquam speciem apparentis contradictionis prae se feret, prout respectus ad unam alteramve suppositionem determinationemque praedictam habetur.

Si quis quaerit, cur Deus permittat peccatum, respondere non possumus nisi, quia vult. Ergo quia ipse arcano consilio peccatum permittere vult, hoc fiet, licet ipse non velit peccatum fieri. Quoniam autem reprobatio significat voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa, idcirco quemadmodum Deus permittit peccatum, quia libere vult, ita pariter reprobat hunc aliumve, quia vult, non consequenter ad praevisionem culpae.

Si quis deinde interrogat, cur homo peccet, rursum responsio alia esse nequit nisi, quia libere vult peccare. Igitur quia homo libere eligit, libere vult peccare, peccatum sequitur, neque sequeretur, si semet determinaret ad oppositum volendum, prout posset et ipsi possibile esset pro innata sua libertate, cum a motione divina non praedeterminetur ad unum in agendo. Sicut itaque peccat, quia libere vult peccare, ita etiam tamquam indignus repellitur ab aeternae vitae beneficio propter liberam suam culpam, quam si libere non commisisset, esset praedestinatus et non reprobatus seu praescitus.

Hoc sensu docet discipulus S. Augustini, S. Prosper (Resp. ad cap. Gall. cap. 3): »Quod ergo huiusmodi in haec prolapsi mala sine correctione poenitentiae defecerunt, non ex eo necessitatem pereundi habuerunt, quia praedestinati non sunt: sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevagatione praesciti sunt.« Tale quemque manet iudicium, quale ipse meretur.

Inter has duas propositiones: Quare hunc Deus reprobet, non habet rationem aliam nisi divinam voluntatem — et: quare hic reprobetur, non salvetur, causa est ejus libera culpa — nulla datur oppositionis repugnantia, utraque est vera.

Jamvero si homo praescitus non salvatur, sed damnatur et ad supplicia deputatur aeterna propter suum peccatum, Deus quoque vult sub ratione justitiae eum non salvari, sed daminari propter ejus peccatum, quod inultum remanere non est bonum. Quare propositio ista iterum non pugnat cum alia priori: Deus reprobat illum hominem, quia vult; nam si nollet, eum non reprobaret impediendo ejus culpam.

Opus est sedulo attendere ad modum accuratum ac proprium loquendi S. Thomae, qui distinguit inter formam activam et passivam verbi: Deus reprobat seu eligit, quia vult; sed Deus vult hominem daminari et non salvari propter ejus peccata. Iuxta Angelicum igitur Deus reprobat inscrutabili suo decreto hunc hominem, quia vult, non propter ejus peccata praevisa: nam permittit reatum, quia vult, non vero quia jam praevidet peccatum. Decreto permissivo praelucet scientia media de futuribilitate actus, non autem praevisio actus futuri. Vult

vero reum aequo iudicio non salvari, sed damnari propter ipsius delicta. Vult hoc esse propter hoc (1. q. 19. a. 5), inquantum hoc »praesupponit praescientiam operum,« sc. peccatorum; sed non vult hoc propter hoc. Utrumque tamen, i. e.: tum quod Deus reprobatur hunc hominem, quia vult ita, ut non praesupponatur praescientia demeriti: permissionem enim non praecedat, sed sequitur praevisio rei permissae; — tum quod Deus vult eum non salvari, sed damnari propter ejus culpam ita, ut praesupponatur praescientia operum, utrumque, inquam, pertinet ad voluntatem consequentem.

In priori ergo casu, quando Deus dicitur reprobare aliquem permittendo ejus peccatum, quia vult; non autem quia praevidet ejus culpam, non possumus existimare hanc esse voluntatem consequentem ex eadem ratione, quam S. Thomas prius indigitavit, eo sc. quod praesupponat praescientiam operum, et nihilominus est profecto voluntas consequens, quia permissio fit cum suppositione libera creaturae, cum suppositione nempe scientiae mediae de futuribilitate actuum, quamvis non supponat praevisionem actuum futurorum, qui futuri esse nequeunt nisi e relativo decreto Dei. Quare terminus, prae quo voluntas Dei nominatur antecedens et consequens, in hoc casu non est praevisio operum.

Breviter hanc doctrinam complexus est S. Augustinus (de Dono persever. c. 6. n. 12): »At enim voluntate sua (i. e. libera sua volitione, electione) quisque deserit Deum, ut merito deseratur a Deo; quis hoc negaverit? Sed ideo petimus, ne inferamur in tentationem, ut hoc non fiat. Et si exaudimur, utique non fit, quia Deus non permittit, ut fiat. Nihil enim fit, nisi quod aut ipse facit aut fieri ipse permittit. Potens ergo est et a malo in bonum flectere voluntates et in lapsum pronas convertere ac dirigere in sibi placitum gressum.«

Similiter ergo si Deus impedit alicujus hominis peccatum mortale, cujus causa iste secus damnetur, et vult hunc ex misericordia sua salvare voluntate consequente, voluntas talis non dicetur consequens eo, quod consequitur praevisionem meritorum, cum supponat solam scientiam mediam de futuribilitate actuum.

Quocirca idem proportionaliter dicendum est de praedestinatione, ut etiam hanc quaestionem per transennam tangamus. S. Thomas cognoscit unam tantum eamque gratuitam praedestinationem, quae simul est et ad gratiam et ad gloriam. Propterea docet: »quare hos elegit in gloriam, non habet rationem nisi voluntatem divinam.« »Si aliquis, ait (1. q. 19. a. 5), uno actu velit finem et alio actu ea, quae sunt ad finem, velle

finem erit ei causa volendi ea, quae sunt ad finem; sed si uno actu velit finem et ea, quae sunt ad finem, hoc esse non poterit... Deus vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.»

At possumus considerare effectum praedestinationis »in particulari et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae. Sicut si dicamus, quod Deus praedestinavit se daturum alicui gloriam ex meritis et quod praedestinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam« (1. q. 23. a. 5).

Licet ergo dicere Deum dare alicui gloriam propter merita ideoque vult Deus hunc accipere gloriam qua mercedem propter sua merita: »vult hoc esse propter hoc.« Quidquid autem Deus facit in tempore, hoc ab aeterno praedestinavit, praedefinivit. Praedefinivit igitur ab aeterno hunc praemio dignum accepturum esse caelestem gloriam ob merita per gratiam acquisita.

Talis praedefinitio vero non videtur convenienter appellari posse praedestinatio ad gloriam post praevisa merita, cum sit potius secundum veritatem praedefinitio iudicii quoad electos. »Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare« etc. (Matth. 25, 34 sqq). Sicut Deus iudicat, ita praedefinivit se iudicaturum.

Quot sunt inter illos electos, quorum Deus propitius pro sua infinita misericordia et bonitate peccata impedivit ac quos ita simul et ad gratiam et una ad gloriam praedestinavit! Si non impedivisset, essent praesciti. Impedivit autem impertiendo juxta liberrimum suum beneplacitum gratiam aliam, quam scientia media cognovit efficacem, loco gratiae, cui resisterent.

Quaeritur ergo: quomodo praedestinavit Deus tales ad gloriam? Impediendo peccata; atqui impedivit, quia voluit, non propter praevisa merita. Ipsi autem accipiunt gloriam per sententiam justis iudicis propter sua merita. Hoc quoque, nempe se daturum eis gloriam propter merita Deus ab aeterno praedefinivit: est praedefinitio iudicii. Rem ipsam omnes catholici debent admittere: quaestio videtur magis de nomine. Abstrahimus quoque, ut cetera praetermittamus, a veritate: omnem gratiam efficacem esse speciale donum Dei indebitum hominibus; si vult, Deus largitur gratiam efficacem; si vult, denegat eam.

90. Antequam finem parti huic nostrae dissertationis im-

namus, operae pretium erit nobis persuadere, quid Cajetanus, qui consensu omnium sapientium inter S. Thomae interpretes primum locum tenet, de motione divina sentiat, utrum sc. revera, sicut Molinistae arbitrantur, praemotionem physicam explicitis verbis neget.

»Cum docteur Duns Scotus docuisset, ait De Maria (l. c. p. 391; cfr. Liberatore, l. c. p. 544 sqq; Suarez, Metaph. d. 22. sec. 2. n. 21), contingentiam effectuum causarum secundarum oriri ex hoc, quod Deus liber sit in volendo tales effectus, ideoque nihil evenire contingenter in absurda hypothese, quod Deus necessario ageret, etiamsi ejus actio esset ejusdem naturae ac nunc est; Cajetanus merito reprobavit hanc falsam lubricamque philosophandi rationem, et in ea refellenda non solum alienus est ab actione Dei determinativa ad unum liberae voluntatis, verum etiam affirmat influxum et motionem divinam non esse praeviam, sed cooperativam.»

Rationes, quibus Scotus usus est ad firmandam suam opinionem, responsionemque Cajetani placet referre verbis propriis hujus doctissimi Thomistae veteris scholae (in l. q. 19. a. 8): »*Prima ratio, inquit, et potissima, quae movet Scotum, est haec: Causa movens inquantum mota, si necessario movetur, necessario movet; sed omnis causa secunda est movens inquantum mota a prima. Ergo si necessario movetur, necessario movet... Et probatur minor, quia nulla causa secunda agit aliquid, nisi in virtute primae.*

Secunda ratio est: Prima causa prius naturaliter respicit effectum quam quaecumque alia causa. Ergo si necessario causat, omnis effectus in illo priori habet necessariam habitudinem ad ipsam. Ergo nullus effectus fit contingenter.«

En Cajetani responsio: »Videtur autem mihi hanc opinionem et in se et in suis fundamentis esse falsam...

»Ad primam autem rationem Scoti multipliciter responderi potest. Primo distinguendo ly mota seu ly movetur. Dupliciter enim contingit secundam causam moveri a prima: uno modo motione praevia propriae actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu; alio modo motione cooperativa intrinsece propriae actioni. Et quidquid sit de majore in primo sensu, in secundo tamen est falsa, in quo tantum verificatur minor. Non enim oportet, cum aliquis vult aliquid, sem cum sol illuminat, primam causam praevia motione cooperari, sed sufficit et exigitur eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi et hoc, quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscujusque, sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario sive libere cooperetur Deus, nihilominus creata voluntas libere utitur illa cooperatione.

»Secundo distinguendo ly in quantum mota, quoniam potest denotare causam praecisam et potest denotare concausam. Et si quidem denotet causam praecisam, minor est falsa; non enim causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam ex virtute propria. Si autem denotet concausam, major est falsa; quoniam stat causam secundam necessario moveri a prima, et cum hoc ipsum moveri modificari ex natura causae secundae, et sic movere causae secundae provenit non ex moveri tantum, sed ex moveri et modo proprio ipsius causae secundae. Ex tali autem modo consurgere potest, quod non necessario movet, ut patet in causis defectibilibus. Illa autem propositio adjuncta, sc. causa secunda nihil agit nisi in virtute primae, non juvat, quoniam non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi primae, sed quod ipsa secunda nullum effectum producit nisi virtute primae concurrente et conjungente virtutem secundae suo effectui, quoniam prima omnia attingit immediate immediatione virtutis, ut in quaestione 8. declaratum est.

»Ad secundam verorationem dicitur, quod prima consequentia nihil valet, quoniam prima causa non attingit effectum secundae causae in seipsa, sed modificata cooperatione sua juxta modum ipsius causae secundae, et propterea effectus secundae causae in illo priori (? om. in ed. Patav. 1698: non) haberet necessariam habitudinem ad primam, sed solam ex se contingenter fieri habitudinem haberet. Illa enim propositio assumpta non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum et in secundo causa secunda. Puerilis enim hic est sensus, ex quo tamen consequentia processisse videtur, sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem, attingit enim prima causa effectum secundae et independentius et intimius quam secunda, ut patet in princ. Lib. de causis, et propterea dicitur respicere prius. Ex hoc autem sensu nihil consequentiam valere patet«. —

Quid igitur negat Cajetanus quoad nostram quaestionem? Distinguit quidem duplicem motionem: praeviam et cooperativam. At sub praevia motione intelligit eam, quae tempore praecedit propriam rei motae actionem, »sicut baculus movet lapidem a manu«. Rejicit itaque ejusmodi prioritatem, »quasi sit aliqua duratio naturae, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum et in secundo causa secunda: puerilis enim hic est sensus, ex quo tamen consequentia processisse videtur; sed est intelligenda (minor prioritasque memorata) quoad independentiam et intimitatem: attingit enim prima causa effectum secundae et independentius et intimius quam secunda et propterea dicitur respicere prius«.

Nequaquam vero negat Cajetanus motionem omnem ex sua quidditate esse praemotionem, quatenus motio moventis praece-
dit motum mobilis ratione et causalitate neque infititur Deum
praemovere voluntatem in omni actu influxum exercendo in
ipsam voluntatem aut voluntatem agere non posse nisi motam
a Deo, ac si tueretur concursum mere simultaneum per influxum
immediatum in actionem tantum et effectum causae secundae.
Alioquin propositio assumpta: causa secunda non agit nisi mota
a prima — ipsi non distinguenda erat, sed simpliciter
declaranda cum Suaresio (n. 74) *falsa*. Unde satis dilucidè
ostenditur, quoniam fuerit mens Cajetani circa concursum seu
motionem praeviam.

Concedit ergo Cajetanus, prout fatetur etiam Liberatore
(I. c. p. 546): »influxum causae primae esse quidem priorem
natura, sed puerilem esse sensum, quo id intelligatur de
aliquo primo instanti durationis naturae, sed in-
telligendum esse tantum quoad independentiam et
intimitatem« h. e. non esse prioritatem temporis, sicut
si baculus movet lapidem motus a manu ita, ut in aliquo pri-
mo instanti causa prima respiciat effectum et in alio se-
cundo causa secunda. Hoc puerili sensu autem, quantum ego
quidem scio, nullus Thomista explicavit prioritatem praemotio-
nis divinae. Praemotio nempe habet locum in eodem instanti, in
quo voluntas a Deo praemota incipit velle et motio conti-
nuata cooperatur volitioni liberi arbitrii a Deo moti; est
ergo motio cooperativa, prout a Cajetano merito nuncu-
patur in oppositione ad motionem, quae tempore praecedit.
Non tamen intelligitur concursus cooperativus in sensu molini-
stico, qui habetur, si duo portant aliquid onus vel trahunt na-
vim ita, ut neuter in alterum exerceat physicum influxum vel
alteri conferat virtutem portandi vel trahendi. Concursus talis
mere simultaneus non est motio. Motionem autem voluntatis
per influxum divinum Cajetanus admittit sensu proprio.

Utrique adversarii et Molinistae et Thomistae identificant
praemotionem cum praedeterminatione physica (n. 3 sqq.) ideo-
que ponunt hanc disjunctivam qua contradictoriam oppositio-
nem: »Aut Deus movet voluntatem praedeterminando eam
physice ad unum aut non movet eam sensu proprio.

Atqui Molinistae colligunt: Juxta Cajetanum Deus non
praedeterminat voluntatem ad unum; ergo non movet vel, quod
idem est, non praemovet eam. Liberatore disserens (I. c. p. 543
et 544) de »praemotione seu (?) praedeterminatione« con-
cludit: »Jam vero potuisset sic loqui fidelissimus discipulus S.
Thomae, si credidisset doctrinam magistri importare« divinam
praemotionem et praedeterminationem in actibus creatae volun-

tatis? Et hoc si non credit Cajetanus, qui tam profunde penetravit doctrinam S. Thomae, quis e nobis credere audebit? « — Quod attinet praemotionem, etiam ex hoc loco mens Cajetani nobis manifesto innotescit: sc. causam secundam non posse juxta Cajetanum agere nisi motam a Deo.

Thomistae e contra inde inferunt: Secundum Cajetanum Deus praemovet voluntatem; ergo ipse docet praedeterminationem physicam ad actus liberos. Ita Card. Zigliara (l. c. p. 543) respondet adversariis: »Admitto Cajetani interpretationem, at sine ulla dubitatione teneo per ipsum nedum non infirmari, sed plenissime confirmari doctrinam de divina motione seu praemotione«. Quod procul dubio verum est quoad praemotionem.

Sed mox (p. 544 sq) declarat: »Impossibile est interpretari doctrinam Cajetani pro concursu indifferenti, qui dicitur etiam concursus simultaneus exclusive et per modum solius adminiculi: concursus enim iste nititur in unico fundamento scientiae mediae; hanc autem scientiam rejicit Cajetanus tenens cum S. Thoma conjunctiones contingentes seu futura libera a Deo sciri in suo decreto, i. e. supposita libera determinatione divinae voluntatis ad alteram contradictionis partem; cum hac autem doctrina divinorum decretorum connexa est doctrina praemotionis«.

Cajetanus autem conformiter cum S. Thoma docet: Utramque illam praefatam propositionem esse falsam et oppositum esse verum: verum nempe est Deum movere seu praemovere sensu proprio voluntatem, sed non praedeterminare eam physice ad unum in actibus liberis: »non enim causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam ex virtute propria;« idcirco motionem divinam in actibus liberis non esse praedeterminantem physice ad unum, sed indifferentem. Praemotio autem indifferentis non est idem ac concursus mere simultaneus molinisticus, quem Cajetanus certe non tradit.

Conjunctiones vero contingentes seu futura libera a Deo sciri in decreto suae praedefinitionis in dubium vocari nequit (n. 39 sqq.) Verumtamen ex hoc minime sequitur praedeterminatio physica seu negatio scientiae mediae.

Si possibile est, adhuc clarius suam mentem circa divinam motionem Cajetanus exponit in l. q. 14. a. 13, ubi easdem difficultates Scoti enodat. »Licet, inquit, a prima causa moveatur necessario secunda, recepta tamen motio in secunda, si secunda causa imagnetur contingens, modificatur contingentia recipientis; et quoniam prius modificatur, quam impellat ad movendum, motio illa jam modificata ad causam contingentem, movebit secundam ad movendum (agendum) non necessario, sed contin-

genter». In motione ergo divina juxta Cajetanum tria sunt distinguenda: sc. motio, qua Deus praemovet causam secundam — modificatio ejusdem motionis secundum exigentiam causarum secundarum — et demum impulsus causae secundae ad agendum i. e. actualis motus seu reductio causae secundae de potentia in actum. Atque haec eadem est etiam doctrina S. Thomae de natura praemotionis divinae (n. 56).

III.

91. Postquam demonstravimus juxta S. Thomam voluntatem praemoveri a Deo physice in omni sua operatione, quaeritur jam (et haec est quaestio principalis totius nostrae lucubrationis necnon difficillima ac summi momenti ideoque etiam fusiori calamo tractanda), utrum Deus motione sua praedeterminet causam secundam physice ad unum quoad actus quoque liberos atque quid de hac re sentiat Doctor Angelicus.

Ne autem in ambiguo versemur neve inutiliter aerem verberemus, praenotamus nos intelligere praedeterminationem physicam voluntatis ad unum in sensu Thomismi recentioris, i. e. praedeterminationem voluntatis talem, ut ex sola ejus natura sine ulla suppositione libera creaturae a Deo motae seu sine scientia media infallibili cum certitudine de futuritione actus liberi determinati constet neque propterea ullo modo quidquam dependeat a libera electione causae secundae, num hic aliisve actus ponatur. Physicam praedeterminationem definit Gonetius (Clyp. Thom. d. 9. a. 5. § 1, apud Cam. Mazzella S. I. l. c. p. 416): »actio Dei, quae voluntatem humanam, priusquam ipsa se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione conjungere.«

Qui vero negat a solo Deo dependere, utrum voluntas mota hunc aliumve actum liberum eliciat, eo ipso scientiam mediam concedat necesse est, cum scientia media nihil aliud sit quam cognitio illius suppositionis liberae ex parte causae secundae.

92. Ad mentem autem S. Thomae rite perspiciendam et ad veritatem assequendam in hac perdifficili quaestione maxima sollicitudine imprimis cavenda est fallacia consequentis, quae et captiosissima videtur, quia in argumentatione insidiose irre-

pere solet, quin animadvertatur, et simul periculosissima est, quia recta via ex doctrina D. Thomae ad errores ducit intolerabiles quoad libertatem actus humani atque quoad sanctitatem Dei, qui necessaria consequentia auctor peccati statueretur.

93. Audivimus (n. 16 sqq.) S. Thomam distinguere triplicem speciem motionis divinae: motionem universalem (generalem), specialem ac motionem voluntatem determinantem ad unum, quae est praedeterminatio physica. Motio solummodo universalis habet locum in iis, quae Deus permittit fieri; motio dumtaxat specialis versatur circa actus liberos bonos, quos Deus vult fieri; determinatione physica movet Deus voluntatem ad actus necessarios.

Quod attinet autem intrinsecam differentiam ex natura motionis distinguuntur illi tres influxus divini ita: Concursu universali movet Deus voluntatem ad ejus universale objectum, ad bonum in communi reducendo eam ex potentia in actum; sic indiget voluntas creata moveri in omni sua operatione, ut generatim ex statu potentialitatis in statum actualitatis transire possit incipiatque agere. Influxu speciali vero movet Deus voluntatem ad aliquid determinate volendum atque efficit, ut voluntas velit hoc vel illud; quod obtinet in omni volitione necessaria necnon in libera illa, quam Deus vult fieri; et quidem in actu libero ita movet, ut voluntas etiam seipsam moveat liberaque electione se determinet ad talem actum. Praedeterminatione physica denique movet Deus voluntatem ex necessitate ad actum certum, quin ipsa voluntas a Deo mota seipsam libere moveat.

Comprehensio et extensio etiam ideae, quam habemus de motione divina, se habent ordine inverso: quo major est illa, eo minor haec et e converso. Comprehensio quoad motionem generalem continet solam notam istam, quod Deus movet creaturam reducendo ex potentia in actum. Valet hoc de omni actu voluntatis, etiam de actu, quem Deus non vult fieri a creatura, sed permittit tantum. In motione speciali accedit nota, quod Deus movet ad actum determinatum, quem vult fieri; excipiuntur ergo cuncti actus, quos Deus non vult fieri, sed solum permittit fieri, in specie actus pravi. In praedeterminatione physica additur rursus nota, quod Deus creaturam movet determinando eam ad unum, ut excludantur omnes actus liberi.

Non omnino accurate distinguitur generalis et specialis motio, si illa dicitur habere locum in ordine naturali et haec in ordine supernaturali, cum possint etiam actus supernaturales esse, quos Deus permittit fieri, et actus naturaliter boni, quos Deus vult fieri, abstrahendo a quaestione spectante jam ad theologiam, quomodo de facto Deus operetur.

94. Praemissa ejusmodi declaratione facili negotio percipi poterit fallacia consequentis, quam summopere diximus cavendam et quam nunc in sequenti expositione subjungimus. Est autem haec:

Si Deus physice praedeterminat voluntatem ad unum, movet eam ad aliquid determinate volendum. Atqui S. Thomas docet quoad actus quoque liberos, quos Deus vult fieri, voluntatem moveri ad aliquid determinate volendum a Deo (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3 in secunda parte), quia facit eam velle hoc vel illud (3 Cg. c. 89), ut homo semper id eligat, quod Deus in ejus voluntate operatur (3 Cg. c. 92), idque velit, quod Deus vult eum velle (1. 2. q. 19. a. 10.) Ergo juxta S. Thomam Deus physice praedeterminat voluntatem ad unum etiam in actibus liberis.

Porro: si Deus movet voluntatem ad aliquid determinate volendum ita, ut velit id, quod Deus vult eam velle, praemovet eam physice reducendo eam ex potentia in actum. Atqui secundum D. Thomam Deus movet in omni volitione hominem reducendo eum ex potentia in actum; nam »quantumcunque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo« (1. 2. q. 109. a. 1.) Ergo juxta Angelicum Deus movet voluntatem in omni actu ad aliquid determinate volendum et quidem id volendum, quod Deus vult eam velle, atque adeo per consequens praedeterminat eam physice ad unum.

Duplici hujusmodi fallacia consequentis, h. e. exposito consequenti ponendo antecedens pervenit modernus Thomismus ex vera doctrina S. Thomae ad falsam theoriā Bannesii et quidem identificatur per priorem motio specialis cum praedeterminatione physica, per alteram autem motio universalis cum speciali.

Similis prorsus esset ratiocinatio, qua quis discurreret ita: Si aliqua substantia corporea vivens est homo, habet vitam sensitivam. Atqui brutum habet vitam sensitivam, ergo est homo. — Sed si aliqua substantia est animal habens vitam sensitivam, possidet etiam vitam vegetativam. Atqui planta possidet vitam vegetativam. Ergo planta est animal et consequenter homo.

95. Operae pretium igitur est breviter tangere praedictam fallaciam, inquantum hoc inservit ad melius distinguendas diversas sententias, quae primo aspectu nullatenus inter se differre videntur, ne fraudemus nos veritate in hac ardua quaestione.

Quare non piget nos indicare legitimas et falsas conclusiones ex hypothetica propositione: Si Deus vult (voluntate consequente) hominem aliquid velle, homo hoc vult; et ex alia: Si Deus vult hominem aliquid non velle, homo hoc non vult.

Legitime nempe infertur ex prima propositione: Quidquid

Deus vult hominem velle, homo vult; ergo: quidquid homo non vult, neque Deus vult eum velle. Falsae vero sunt conclusiones: Quidquid homo vult, Deus vult id eum velle, et: quidquid Deus non vult hominem velle, homo non vult. — Pariter ex altera propositione legitime concluditur: Quidquid Deus vult hominem non velle, homo non vult, et: quidquid homo vult, Deus non vult id eum non velle. At vitio fallaciae consequentis laborant illationes: Quidquid Deus non vult hominem non velle, id homo vult, et: quidquid homo non vult, Deus vult id eum non velle. Nam in ejusmodi ratiociniis violatur regula syllogismi hypothetici, secundum quam non licet vi formae ex positione consequentis ponere antecedens neque ex negatione antecedentis negare consequens.

Ex fallacia consequentis: quidquid homo vult, Deus vult id eum velle — necessario sequitur doctrina: Homo vult in omni sua volitione id, quod Deus vult eum velle — ac colligitur definitio illa, secundum quam praemotio physica est »actio divina, quae voluntatem nostram de potentia volendi reducit in actum volendi et quidem volendi, quod Deus vult eam velle« (n. 24.)

Quidquid Deus vult hominem velle, hoc homo vult — est doctrina S. Thomae evidenter vera; quidquid homo vult, vult Deo volente — est opinio Thomismi moderni non minus evidenter falsa, quae necessario sequitur ex praedeterminatione physica ad omnem volitionem.

Si autem S. Thomas (1. q. 19. a. 12) dicit: »Nihil fit, nisi Omnipotens fieri velit vel sinendo, ut fiat, vel faciendo,« est hoc intelligendum de voluntate metaphorice dicta seu de voluntate signi, non vero de voluntate proprie dicta seu beneplaciti (n. 25.)

Fallaciae autem consequentis: Quidquid Deus non vult hominem non velle, homo vult — innititur demonstratio Thomistarum (cfr. Zigliara l. c. p. 463; vide infra n. 119) Deum praevidere peccatum formale in solo suo decreto permissivo sine ulla suppositione libera ex parte liberi arbitrii creati seu absque scientia media. Illud enim: quidquid Deus non vult hominem non velle — aequivalet quoad sensum huic propositioni: quidquid Deus aut vult hominem velle aut permittit hominem velle. Atqui patet quidem hominem infallibiliter velle, quidquid Deus vult eum velle voluntate consequente, cum voluntas divina frustrari nequeat. Sed res aliter se habet, quod attinet secundum membrum illius propositionis disjunctivae: quidquid Deus permittit hominem velle. Enimvero »praeter permissionem, ait S. Thomas (1. d. 47. q. 1. a. 2), nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus, quod permissum est; quod tamen fit secun-

dum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem; unde neutrum oppositorum contra permissionem est sed utrumque est secundum eam.« Quamobrem propositio: quidquid fit, Deus aut vult fieri aut permittit fieri — non est simpliciter convertibilis ideoque ex sola permissione non supposita scientia media infallibili cum certitudine futuritio peccati, quod permittitur, praesciri nequit, quoniam in hypothesi permissionis praecisione facta a libera suppositione hominis utrumque possibile est, ut homo peccet vel ut non peccet.

Ex sola permissione peccatum formale infallibiliter praevideri posset, si peccatum consisteret in aliquo actu pro causa secunda necessario, cuius positio nullo modo dependeret a libera electione creaturae, sed a Deo tantum, ita ut voluntati creatae supposito unico decreto Dei permissivo non esset possibile non peccare antecederet ad quamcunque suam liberam suppositionem. Sed juxta S. Thomam »potest fieri oppositum ejus, quod permissum est.« Deinde »nulli imputatur, quod (solum) ab alio dependet« (3 Cg. c. 160). Porro actum necessarium constituere peccatum formale, culpam moralem involvit contradictionem in terminis. Tandem Deus esset causa peccati, si ab ipso tantum dependeret positio peccati formalis. Nullum ergo decretum divinum quocunque modo potest esse causa actus peccati ita, ut culpa formalis creaturae ex sola positione vel omissione ejus independenter ab omni libera suppositione causae secundae infallibiliter sequeretur. Unde ad praescientiam certam peccati futuri opus est scientia media, qua illa libera suppositio ex parte voluntatis creatae innotescat.

96. Ad facilius solvendam quaestionem, utrum secundum D. Thomam voluntas a Deo in omni sua operatione physice praedeterminetur ad unum, considerabimus influxum divinum praesertim circa actus peccaminosos atque hunc in finem iterum accuratiori examini subjiciemus responsionem Aquinatis ad 3 in 1. 2. q. 9. a. 6.

Quaerit in illo art. 6. S. Thomas: »Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab *exteriori* principio« et respondet affirmative. Sed contra ejusmodi doctrinam objicit tertio: »Deus non est causa nisi bonorum, sec. illud Gen.: Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona; si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit, quae peccaret et recte vivitur, ut Aug. dicit.«

Supponit ista exceptio principium aliud frequenter a S. Thoma inculcatum: necessariam nimirum esse praemotionem aliquam quoad exercitium actus ab exteriori causa, quan-

docunque verificatur in voluntate ratio potentialitatis, i. e. quotiescunque voluntas incipit aliquid velle. »Omne enim, ait S. Thomas in 4. art. ejusdem quaestionis, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet.«

Cum mens S. Doctoris in sua responsione ex natura objectionis, quam sibi opponit, in primis perspicenda est, non abs re erit rursum perpendere, quomodo D. Thomas arguat in simili objectione 11 (de Malo q. 3. a. 3): »Philosophus, inquit, 2. ethic. eudem, inquit, quid sit principium operationis in anima, et ostendit, quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim, quod incipit de novo, habet aliquam causam: incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsilietur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum. Nisi forte aliquis dicat, quod hoc est ex fortuna: ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur, quod oporteat hujus esse aliquam (diversam a Deo) extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.«

Sensus igitur objectionis est: Si a motione solius Dei qua exterioris principii dependeret, quinam actus a voluntate creata exerceretur, nunquam voluntas ad malum, ad peccatum moveretur, quia Deus non potest esse causa peccati ideoque neque directe potest movere ad actum peccati. Atqui homo saepe peccat; debet ergo voluntas ejus etiam ab aliquo alio principio extrinseco moveri, saltem quando formaliter peccat ita, ut ex influxu hujus causae voluntas impellatur ad actum malum eliciendum.

Quare nodus difficultatis solvendus in hac instantia consistit in eo, quod homo peccare non posse videtur, si voluntas movetur a solo Deo tamquam ab exteriori principio. Nam si Deus est causa bonorum operum, quia directe inclinat liberum arbitrium ad hoc vel illud volendum, esset etiam causa peccati, si voluntatem directe moveret ad id determinate volendum, quod volendo creatura formaliter peccat. Quod derogat perfectioni Dei, i. e. repugnat sanctitati ipsius.

In sua responsione concedit Doctor Angelicus necessitatem alicujus praemotionis physicae ex parte causae extrinse-

c a e, ut voluntas possit incipere velle seu transire ex potentia in actum. Concedit ulterius principium ejusmodi extrinsecum esse solum Deum, qui movet hominem in omni volitione sive bona sive mala. Concedit Deum non esse causam nisi bonorum, non autem peccatorum.

Sed provocat ad magnum discrimen, quod intercedit inter motionem divinam universalem (generalem) quoad actus malos et motionem specialem quoad actus moraliter bonos. Ex tali distinctione derivat S. Thomas solutionem difficultatis, inquantum ostendit ex natura motionis specialis actiones bonas totaliter reducendas esse in Deum sicut in causam, ex natura autem motionis universalis sequi, quidquid in actu pravo sit de inordinatione et deformitate, habere causam solum hominem, non autem Deum. Sic utraque motione Deus non movet nisi ad bonum. Motio vero universalis est juxta S. Thomam ejusmodi, ut exinde minime sequatur praefatum inconveniens, sc. Deum esse causam peccati.

97. Respondet namque: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicitur (q. 109 et 112).«

Responsio complectitur duas partes. In priori explicat S. Thomas notionem generalis motionis praecipue circa actus malos, quos Deus non vult, sed permittit fieri. In altero membro proponitur differentia, qua distinguitur influxus specialis quoad actus bonos, quos Deus vult fieri. Quidquid enim fit, fit aut Deo volente aut Deo permittente.

Concursu igitur universali movet Deus voluntatem ad universale ejus objectum, ad bonum in communi, quod est finis; non autem determinate ad ea, quae sunt ad finem, seu ad bona particularia.

Sine hac universali motione homo non potest quidquam velle. Ergo tali influxu generali tribuitur libero arbitrio possibilitas aliquid determinate volendi, quatenus sic voluntas reducitur ex potentia in actum volendi, prout interpretatur Cajetanus suum magistrum: »Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi, ipsam sc. volitionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur, ut principium in conclusionem. Et propterea in littera dicitur, quod ex hac volitione voluntas per ra-

tionem determinat se ad hoc vel illud bonum, vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest... Et haec volitio est illa, ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio, etiam quoad exercitium actus. Secundum hanc enim fertur actus in finem, et ex hac vult, quidquid vult.»

Sic adipiscitur homo non potentiam agendi seu liberum arbitrium, quod jam habet, sed possibilitatem, qua prius carebat, aliquid determinate volendi atque ipse determinat se per rationem ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel bonum apparens.

Deus itaque motione universali, quae habetur in actibus malis, non inclinat directe voluntatem ad aliquid determinate volendum, nedum eam physice praedeterminat ad unum, sed influxu suo indifferenti liberum arbitrium dumtaxat de potentia in actum reducit. Idcirco non est Deus causa peccati, sed sola creatura, quae permittente Deo per rationem se libere determinat ad volendum bonum apparens.

98. Falso vero exponit Dummermuth (l. c. p. 191 sq. nota) verba Cajetani et S. Thomae, ac si uterque praeter influxum illum universalem, cujus mentionem facit, adhuc requireret in actu peccati motionem quoque aliam praedeterminantem liberum arbitrium ad unum. »Non excludit, ait, Cajetanus divinam motionem respectu huius vel illius boni particularis: non enim sentit, *oportere voluntatem moveri a Deo quoad exercitium actus*« in universali tantum, sed etiam in particulari: *Voluntas, inquit ipse in 1. q. 57. a. 4, Deo subjacet et quoad exercitium actus et quoad specificationem actus in particulari, quia ipse solus potest efficaciter movere voluntatem tam effective quam objective*«, i. e. ut docet S. Thomas, Deus sua motione facit nos velle hoc vel illud... Falsum igitur est Cajetanum excludere divinam praedeterminationem.»

Dato, non concesso S. Thomam sentire cum Thomistis tuerique physicam praedeterminationem ad unum quoad actum peccati. qualis, quaeso, esset objectio ac qualis responsio in nostra quaestione?

»Deus non est causa nisi bonorum; si ergo a solo Deo qua exteriori principio voluntas hominis physice praedeterminaretur ad unum (supposita necessitate ejusmodi praedeterminationis ab exteriori principio, ut voluntas exeat in actum), nunquam praedeterminaretur ad malum, cum tamen voluntas sit, qua peccatur et recte vivitur.»

Haec esset objectio. Et quomodo occurrit ei S. Thomas, quo modo solvit nodum? Silentio premit physicam praedeterminationem ad unum, in qua sola tota difficultas abscondita ja-

cet. Dicit autem Deum movere voluntatem ad universale ejus objectum, quod est bonum in communi, quamvis ex hac motione universali nulla oriri possit difficultas ex capite sanctitatis divinae et quamvis talis motio sola sine ulteriori praedeterminatione physica minime sufficeret in praefata hypothese. Responsio esset evidenter summo in gradu *sophistica*, manifesta sc. ignorantia elenchi.

Praeterea: quomodo potest designare S. Thomas tamquam differentiam specificam pro distinctione inter motionem in actibus pravis et motionem specialem ad actus bonos, quod hac motione speciali Deus movet voluntatem ad aliquid determinate volendum, si juxta ejus mentem Deus etiam quoad actus malos non solum hominem moveret ad aliquid determinate volendum, verum etiam (quod omnino aliud ac pejus est) physice praedeterminaret ad unum?

Nihil juvat observatio, quam facit Dummermuth (l. c. p. 358): voluntatem nunquam moveri ad malum, quando a solo Deo movetur, quin ipsa semet moveat. Et sane, non quaerit hic Aquinas, utrum voluntas a solo Deo moveatur in oppositione ad ipsam voluntatem, sed ad aliud extrinsecum principium (vide jam titulum articuli: »utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio«).

Deinde praedeterminatione quoque physica, inquantum est praevia, movet solus Deus, quin voluntas operetur, quin ipsa se moveat. Et in determinatione physica praevia ad actum pravam latet difficultas.

Concordat cum interpretatione Cajetani etiam responsio Capreoli (2. d. 25. q. 1. a. 3) ad 1. Henrici contra 2. concl.: »Talem affectionem habet voluntas ad finem, ut ipso praesentato necessario feratur in ipsum et moveat seipsam. Semper enim a Deo movetur in actu per affectionem ad finem, ut convertat se ad hunc finem particularem vel illum: in hoc sequitur demonstrativam determinationem rationis. Aliam autem affectionem habet ad ea, quae sunt ad finem, ad quae non habet affectionem nisi propter affectionem finis. Unde et per affectionem finis movet se ad ea, quae sunt ad finem, ut sic semper moveatur suis. (ed. Ven. 1483, ? finis) affectionibus, ut dicit Anselmus. Haec ille (Bern. a Gannaco). Et consonat dictis S. Thomae 1. 2. q. 9. a. 6. in solutione 3., ubi dicit sic: »*Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per*

gratiam.« Haec ille. Ex quibus apparet mihi, quod prima motio voluntatis est a Deo ad volendum bonum in universali. Sed si quaeritur, an ad illum primum actum voluntas habeat se aliquo modo active vel solum pure passive, dicendum mihi videtur, quod omnis actus voluntatis, qui proprie est actus secundus, est ab ipsa voluntate effective. Aliter non video, quod posset vere dici actio immanes, sed magis transiens, si nullo modo procederet a suo subjecto, sed totaliter ab extrinseco activo. Sed illa prima motio a Deo ad universale objectum voluntatis magis habet rationem actus primi quam secundi. Et ideo quantum ad illam voluntas potest se habere pure passive. Verumtamen nunquam ille actus primus est sine aliquo actu secundo, qui est effective a voluntate, quia semper illam generalem affectionem ad bonum concomitatur affectio ad aliquod particulare bonum.»

Quod vero Dummermuth supra asserit secundum S. Thomam et Cajetanum Deum facere nos velle hoc vel illud, non negamus; idem namque est, quod Deus facit nos velle hoc vel illud, ac quod in altera parte responsionis, pro cuius explanatione laboramus, traditur: Deum speciali influxu movere hominem ad aliquid determinate volendum.

At nonnisi per fallaciam consequentis vel ignorance elenchi potest id, quod valet de motione speciali ad actus bonos, transferri et applicari ad motionem universalem circa actus prave, etiamsi abstrahamus a differentia essentiali inter motionem specialem quoad actus bonos et physicam prae-determinationem, quae iterum non identificantur nisi per fallaciam novam tantum consequentis. Quae distinctiones semper prae oculis habendae sunt, ne oriatur verborum ambiguitas.

99. Utraque praedicta fallacia colligit Dummermuth (l. c. p. 144 sq) ex doctrina Doctoris Angelici (de Malo q. 3. a. 3) praedeterminationem physicam.

Quaerit videlicet ibi S. Thomas: »Utrum diabolus sit causa peccati«, et respondet, »quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.« Ratio est, quia »causa perficiens est, ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum«; »illud ergo per se potest esse causa peccati, quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati.« »Relinquitur ergo, quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima.« »Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit.« Quae Divus Thomas hic docet, extra controversiam certa sunt.

Dummermuth (l. c. p. 145) autem concludit: »Omnino convenit doctrina Angelici cum sententia Thomistarum. Physice enim praedeterminando voluntatem Deus revera est causa perficiens et propria voluntarii actus; operatur in voluntate; directe movet et inclinat voluntatem ad actum liberum; producit ipsum actum voluntarium tamquam causa prima. Ad physicam motionem praedeterminantem statim sequitur actus liberi arbitrii, et per ipsam Deus voluntatem inclinat, in quodcumque voluerit. De praedeterminatione physica ergo littera S. Thomae est intelligenda.«

Ante omnia ea, quae hic a Doctore Angelico dicuntur, intelligenda sunt de motione speciali quoad actus, quos Deus vult fieri a creatura, non autem de motione universali circa actum peccati. Cur enim non est diabolus propria causa peccati? Quia non potest directe inclinare voluntatem ad actum peccati. Ergo si diabolus inclinaret voluntatem directe ad actum peccati, esset propria causa peccati.

Profecto autem idem dicendum est de Deo quoque. Si Deus directe moveret et inclinaret hominem ad actum peccati, a fortiori vero si physice praedeterminaret ad actum peccati, esset causa propria peccati. Numquid, dicemus Deum quidem operari omnia, quae si faceret diabolus, hic esset propria causa peccati, sed Deum nihilominus non esse causam peccati!?

Utique docet S. Thomas Deum movere voluntatem directe ad actum, esse causam perficientem, ad cuius actionem statim effectus sequitur, inclinare voluntatem, in quodcumque voluerit. Quae valent de actibus bonis, quos Deus vult fieri. At nusquam affirmat Deum inclinare hominem ad omnem ejus actum directe et in specie ad actum peccati. Inclinat Deus voluntatem, in quodcumque voluerit; sed ad actum peccati non potest directe inclinare, quia hoc velle propter suam sanctitatem nequit, cum secus faceret hominem peccare, esset causa peccati. »Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo« (de Malo q. 3. a. 1 ad 6 et ad 1). »Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum et malum. Inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi et directe movendo ad bonum. Sed ad malum dicitur inclinare, inquantum gratiam non praebet, per quam quis a malo retraheretur, et non quod directe voluntatem in malum ordinet« (2. d. 37. q. 2. a. 1. ad 1).

Valent itaque ea, quae leguntur in 3. q. de Malo a. 3. de motione speciali quoad actus, quos Deus vult fieri, non autem de motione universali in actu peccati. Alius autem a Dummermuth adhuc subjungitur error, quia identificatur in fine

motio specialis cum physica praedeterminatione. Frustra vero quaeres in S. Thoma aliquod testimonium, ubi affirmaret Deum praedeterminare physice voluntatem ad actum liberum bonum, nedum ad malum; seu ubi distingueret praedeterminationem physicam per modum liberi ab alia praedeterminatione ex necessitate, sicut distinguit motionem ad actus liberos per modum liberi et motionem ex necessitate ad actus naturales (necessarios).

100. Sed forte quis dicat secundum Thomistas praedeterminari liberum arbitrium ad actum peccati, inquantum actio et ens est, non autem inquantum actus subest deformitati: ad materiale, non ad formale peccati. Nam S. Thomas semper docet: »Quidquid est in actu deficiente, sc. peccato de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, sc. Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus, qui est in actu, hoc modo est a voluntate, quod a Deo non procedit« (2. d. 37. q. 2. a. 2. et passim).

Procul dubio Deus est causa actus peccati, licet non sit causa ipsius peccati. Hoc exploratum est omnibus. Quocirca quaestio dumtaxat potest moveri de modo, quo Deus causet actum peccati, quin sit causa peccati.

Thomistae opinantur conformiter cum doctrina sua fundamentaliter Deum physice praedeterminare voluntatem et ad actus bonos et ad actus malos, ad hos autem non secundum quod actus deformitati et morali pravitati substantia ita, ut sit actio peccati quidem a Deo, non autem defectus inherens peccato, quem defectum dicitur Deus permittere tantum, non velle. Actio vero peccati est juxta Thomistas a Deo tum, quia ipse eam operatur, tum quia ipse facit praedeterminationem physicam, ut voluntas eam exerceat.

Loquimur autem hic de peccato, ut patet, secundum quod rationem culpae habet. Sed peccatum non consistit in sola deformitate, verum in actu deformi. »Oportet in peccato, inquit Angelicus (de Malo q. 2. a. 2), considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam, actum deformitati substratum, quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis.« »Peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus: quod quidem non contingit nisi per hoc, quod proprium principium illius actus movet ad agendum. Proprium autem principium actus peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directe esse causa peccati, nisi quod potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem a duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur, quod appetibile apprehen-

sum movet appetitum: alio modo ab eo, quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi ipsa voluntas vel Deus, ut supra ostensum est. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus» (1. 2. q. 80. a. 1.)

Quia Deus non potest esse causa peccati, neque potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Nam hoc modo est aliquid directe causa peccati, per quem modum aliquis directe est causa alicujus actus, inquantum sc. directe movet aliquis ad actum peccati. Quapropter si Deus physice praedeterminaret voluntatem ad actum peccati, censendus esset etiam causa peccati. Et tamen Thomas Turcus, Generalis O. P., vir certe eruditissimus et haud mediocris ingenii (apud Dummermuth l. c. p. 227) audet vi sui praejudicii asserere: »Ab hac veritate (sc. »Deus praedeterminat voluntatem hominis ad substantiam actus peccati; ita quod sine tali praevio et praedeterminante auxilio efficaci voluntas non possit exire in talem actum«) ab hac veritate (?) sola autoritas Ecclesiae, cujus censurae submisi meam doctrinam et committo, me poterit removere.«

101. Quomodo homo peccat formaliter? — Non aliter nisi, quia libere aliquid determinate vult, quod secundum legem divinam non licet ipsi velle. Atqui juxta Thomistas Deus praedeterminat physice voluntatem ad unum in omni volitione. Ergo etiam directe movet, immo praedeterminat eam ad id determinate volendum, quod volendo peccat, i. e. facit eam peccare.

Si dicitur Deus praedeterminare physice hominem, ut ipse homo libere se determinet (dato etiam. non concesso, quod non obstante praedeterminatione physica ad unum salvari posset libertas actus), per hoc non evitatur inconveniens. Nam praecise eo, quod creatura libere cum sufficienti cognitione id determinate vult, etiam formaliter peccat. Ideo si Deus praedeterminatione sua facit, ut homo libere id determinate velit, facit eum peccare, quoniam ad formale peccatum *nihil aliud* requiritur nisi, quod Deus praedeterminatione physica efficeret, ut homo agat. Quod dico supposito, quod in genere posset esse adhuc sermo de peccato formali in systemate praedeterminationis physicae, quamvis nihil penitus dependeret a libero arbitrio creato, utrum hic aliusve actus sequatur; ideoque potius ejusmodi actus pro causa secunda reipsa non esset liber neque demeritorius ac peccator peccando vellet, quod Deus vult eum velle.

Quoad opera bona solvitur difficultas circa libertatem causae secundae speciali influxu motae provocando ad efficaciam

voluntatis divinae, cui nihil resistit. Propterea quia voluntas Dei est efficacissima, »non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult,« sc. vel libere vel necessario (1. q. 19. a. 8).

At quod attinet actus malos hoc idem, per quod exploditur difficultas de laesa per divinum specialem influxum libertate humana, *id omnino idem* constituit difficultatem haud minorem, quae originem ducit ex infinita Dei sanctitate. Repugnat enim manifesto Deum efficere, ut homo velit et libere velit id, quod volendo formaliter peccat.

Deus facit nos quidem suo speciali influxu hoc vel illud bonum velle, sed non potest directe movere, eo minus physice praedeterminare hominem ad hoc vel illud malum volendum. Alioquin faceret eum peccare atque esset causa peccati supposita compossibilitate peccati formalis cum physica praedeterminatione.

Jure merito igitur docet S. Augustinus (De spir. et litt. c. 31): »Nunquam legimus in S. Scripturis non est voluntas (volitio) nisi a Deo et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas jam sola peccatum est, etiamsi desit effectus.«

Unde non remanet aliud quam repetere cum S. Thoma: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem (et quidem sine ulla ulteriori physica praedeterminatione) determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.« Quando autem se libere determinat Deo permittente ad bonum apparens, peccat.

102. Hinc est, quod Aquinas nunquam peculiarem difficultatem reperit, ubi solvit objectiones ex capite libertatis humanae, si sermo est de actu pravo, sed instantia talis habetur solum modo, quando agitur de speciali influxu quoad opera bona, quae Deus vult fieri, non permittit tantum, sicut permittit et non vult fieri a creatura actus malos. Etenim ne apparens quidem periculum imminet libertati creatae, quotiescunque Deus ita movet influxu generali voluntatem, ut eam non directe inclinet ad aliquid determinate volendum, sed ut potius ipsa se libere determinet sola ad hoc vel illud, quin directe ad aliquid determinate volendum a Deo moveatur, nedum ad unum praedeterminetur.

Si igitur Zigliara (l. c. p. 530) contra ejusmodi interpretationem doctrinae Angelici excipit, »quod objectiones ex capite libertatis humanae solvit, quin ad inclinationem naturalem in

bonum universale recurrat,« ac deinde pergit: »tamen ad illam recurrere debebat S. Thomas, si ipse cum objiciente sentiret,« opus est distiguere: S. Thomas non recurrit quoad motionem specialem, C.; quoad influxum universalem in actibus pravis, N. Recurrit autem, ut explicet, quomodo non obstante motione divina in talibus operationibus malis Deus non sit causa peccati; non recurrit vero, ut solvat objectiones ex capite libertatis eo, quod libertas per influxum generalem evidenter non periclitatur.

Unde etiam intelligitur, quid respondendum sit ad quaestionem a Dummermuth (l. c. p. 47 nota) propositam: »Cur semper tanta sollicitudo apud S. Doctorem ad excludendam motionem necessitantem Dei respectu actus liberi, si sentiret, Deum non movere liberum arbitrium ad actum determinatum?« — Sollicitudo enim hujusmodi occurrit nobis apud D. Thomam dumtaxat, ubi loquitur de motione speciali, qua Deus revera directe inclinat voluntatem ad actum determinatum bonum, quem vult fieri.

Addit autem Dummermuth ibidem: »Ad argumenta, quae S. Doctor sibi opposuit, adversarius scholae thomisticae expeditius sic responderet: Deus movet et determinat ad bonum universale, voluntas vero se movet et determinat ad bona particularia Deo nullo modo eam ad illa determinante... Nullibi in S. Thoma similem responsionem invenies.«

Verum tamen responsionem eandem habemus in priori parte ad 3 (l. 2. q. 9. a. 6) quoad actus pravis, ne Deus statuatur causa peccati. Quod attinet autem influxum specialem, cuius mentio fit in altera parte ejusdem responsionis, Deus dicitur quidem movere voluntatem ad aliquid determinate volendum i. e. ad actum determinatum, sed *nusquam* docet S. Thomas voluntatem a Deo ad actum liberum sive bonum sive malum physice praedeterminari.

103. Sed dices: Nonne videtur aperta contradictio affirmare Deum esse causam omnis actionis creaturae et una negare Deum determinare voluntatem ad actus liberos. Determinatio enim voluntatis est etiam aliqua actio ac proinde determinationis quoque hujus causa erit Deus. Determinatio ergo voluntatis est a Deo et determinatio eadem non est a Deo.

Dummermuth (l. c. p. 353 sq) volens demonstrare S. Thomam non negare physicam praedeterminationem, dum docet 2. d. 39. q. 1. a. 1: *Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate,«* in medium affert etiam testimonium S. Thomae ex 2. d. 37. q. 2. a. 2: actionem omnem creaturae ideoque etiam ac-

tum peccati esse a Deo ac concludit in fine: »Haec S. Thomas in 2. d. 37. q. 2. a. 2 paulo ante testimonium, quod nobis objicitur. Manifestum est autem S. Doctorem sibi non contradicere. Iamvero determinatio voluntatis ad hunc actum et est actio et est ens. Ergo si hujus determinationis Deus causa non esset, voluntas rationem primi principii haberet; et aliquod ens esset, quod a Deo non esset, quod repugnat. Atqui dicit tamen S. Thomas (sc. 2. d. 39. q. 1. a. 1) determinationem voluntatis ad hunc actum a Deo non esse, sed ab ipsa voluntate. Nonne haec inter se opponuntur? Minime: verbis ipsius S. Doctoris in utroque loco optime conciliantur: Determinatio voluntatis ad hunc actum non est a Deo agenti voluntario talem naturam dante, per quam ad hunc actum determinaretur. Est autem determinatio voluntatis ad hunc actum a Deo, quia voluntas agere non potest sine auxilio Dei et influentia ejus. Haec divina influentia, ut centies declarat S. Thomas, est ipsamet divina praemotio, qua physice praedeterminatur voluntas ad omnes suos actus«.

Infra (n. 114) ostendemus esse hanc interpretationem contra mentem Angelici, nunc animadvertimus tantum D. Thomam *nunquam* asserere voluntatem divina praemotione physice praedeterminari ad omnes suos actus, cum praedeterminetur solum ad actus necessarios.

Nullam autem inveniri contradictionem sub hoc respectu in verbis S. Thomae concedimus, quamvis ipse neget Deum voluntatem ad actum liberum determinare, quod ipsum negare Dummuth inficiatur.

Aliud prorsus est, quod S. Doctor affirmat, nimirum Deum esse causam omnis actionis cujuslibet creaturae, ergo esse causam liberae electionis, liberae determinationis hominis; aliud vero est, quod negat i. e. Deum physice praedeterminare voluntatem ad actus liberos, ergo praedeterminare etiam ad liberam electionem, ad liberam suam determinationem. Inter utramque hanc propositionem in genere non intercedit ulla oppositio contradictionis, immo neque contrarietatis. Utraque sententia: et affirmans Deum esse causam omnis actus et negans Deum physice praedeterminare voluntatem ad omnem actum — est vera. Contradictionem involveret doctrina ejusmodi solummodo, si Deus non posset esse causa actus liberi, quin voluntatem physice praedeterminaret ad eundem liberum actum, quod in se evidenter falsum est adversaturque manifesto doctrinae S. Thomae.

Namque Deum esse causam actionis cujuslibet, omnes catholici admittunt, etiam Durandus, qui tuetur concursum media-

tum tantum, esse nempe Deum causam omnis actionis, inquantum praebet virtutem agendi et inquantum conservat eam. S. Thomas quidem adstruit etiam concursum immediatum, videlicet Deum esse causam cunctarum operationum praeterea etiam, inquantum virtutem agendi applicat actioni et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit, sed *nunquam* et *non centies* declarat sub illa applicatione intelligendam esse physicam praedeterminationem ad omnes actus.

Applicat enim Deus virtutem activam ad agendum, quatenus reducit eam sua physica praemotione (non praedeterminatione quoad actus liberos) ex statu potentialitatis in statum actualitatis ita, ut creatura, quae prius erat agens in potentia, incipiat actu agere. Movet autem Omnipotens omnem causam secundam ad agendum juxta naturam et proprietatem cujuslibet, aliter agentia naturalia, aliter liberum arbitrium in operationibus liberis et quidem rursus aliter *ad actus* bonos, quos vult fieri, et aliter ad agendum *in* actibus pravis, quos non vult, sed permittit fieri.

Quod attinet nominatim actus liberos malos, non solum non praedeterminat voluntatem ad hunc aliumve, sed in illis ne movet quidem eam directe ad aliquid determinate volendum, prout S. Thomas in nostra responsione explicans discrimen inter motionem generalem et specialem haud obscure tradit.

Considerant Thomistae actum peccati quodammodo tamquam duplicem actum, actum sc. unum bonum, in quo homo vult id, quod Deus vult eum velle, et ad quem a Deo praedeterminatur, alterum vero malum, cujus causa sit solum liberum arbitrium, et in quo homo vult id, quod Deus non vult eum velle, dum actus peccati est reipsa unus unicus habens malitiam sibi inhaerentem, secundum quod est moralis i. e. procedens a libero arbitrio per liberam electionem. Unde ex hac parte nullo modo potest esse a Deo, qui creaturam ad talem actum directe movere, nedum praedeterminare prorsus nequit, cum actus peccati, prout elicitur deliberate a causa secunda, non possit esse nisi moraliter malus.

Idcirco ad quaestionem, utrum actio peccati sit a Deo respondere debemus ad removendam aequivocationem distinguendo: est a Deo, inquantum Deus est causa ejus permissive (n. 25); non est a Deo effective in ordine moralitatis hoc sensu, quasi Deus directe moveret vel omnino praedeterminaret creaturam ad eundem actum et voluntate consequente vellet actum illum a causa secunda fieri.

Ita S. Thomas, qui ubique tuetur sententiam Deum esse causam actus peccati, nihilominus docet 2. d. 44. q. 1. a. 2. ad 2:

»Non est inconueniens effectum esse a Deo, cujus causa secundum aliquid a Deo non est; sicut poena vel passio aliqua a Deo est, cum tamen iniusta actio, cujus effectus est, a Deo non sit... Similiter etiam non est inconueniens, ut praelatio quantum ad suam formam sit a Deo, quamvis iniusta actio (simonia), per quam ad praelationem pervenitur, a Deo non sit, nisi forte permissive.« Non est a Deo, quia ipse non directe movet vel praedeterminat hominem ad actum talem; est a Deo, quatenus ipse est causa ejusdem actus in genere naturae per suam permissionem.

104. At hic oritur sponte alia difficultas. Quomodo potest dici Deus permittere tantum et non velle peccatum, licet immediate operetur peccati actum? Quidquid enim ipse operatur, vult etiam et non permittit tantum fieri. Numquid non est propterea effatum S. Thomae: »Quidquid fit Deo volente, fit Deo auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente, ergo nec eo auctore« (2. d. 37. q. 2. a. 2. in contr. 2), nonne est, inquam, ita intelligendum, uti interpretantur Thomistae verba sui magistri, ut scilicet dicamus Deum velle actum peccati a libero arbitrio fieri ac movere directe, immo praedeterminare voluntatem ad eundem actum, permittere tamen solum deformitatem, solum defectum moralem vel, quod idem est, culpam peccatoris? Numquid non convenit opinio Thomistarum cum sententia S. Thomae?

Si possent nobis Thomistae supposita sua doctrina de physica praedeterminatione ad actum peccati et quidem conformiter cum ejusmodi doctrina quocunque modo intelligibili declarare, in quonam non obstante praedeterminatione physica ad unum consistat culpa libera creaturae et quid possit dici Deus ultra adhuc permittere, vix remaneret ratio aliqua, cur necessario respuendum esset eorum systema. Sed praecise hoc est *impossibile*.

Nam dato ad interim et non concesso praedeterminationem physicam esse idem re ac motionem specialem S. Thomae Deus moveret directe voluntatem ad id determinate volendum, quod volendo liberum arbitrium peccat. Si ulterius Thomistae docent praedeterminatione physica Deum etiam efficere, ut voluntas sua electione libere velit, quidquid vult, Deus influxu suo efficeret, ut homo libere vellet id, quod libere volendo formaliter peccat, h. e. praedeterminatione physica Deus faceret hominem formaliter peccare, cum nihil aliud requiratur ad formale peccatum nisi, ut creatura id determinate libere velit. Sic Deus vellet et non permetteret tantum fieri omnia, quae postulantur ad rationem peccati formalis.

Deus esset vere causa peccati, quod contradictorie opponitur doctrinae undique certissimae, evidentissimae, ab omnibus

fidelibus admissae. Sicut enim Deus est influxu suo speciali principalis causa boni operis et quoad substantiam actus et quoad bonitatem ejus moralem ex eo, quod directe movet voluntatem ad tale bonum determinate volendum, ita esset praedeterminatione physica ad actum peccati principalis causa quoque non solum actus peccati, sed etiam ipsius peccati et culpae moralis. Dico autem principalis causa, quia operatio alicujus effectus magis attribuitur moventi quam mobili (1. 2. q. 111. a. 2.)

Ejusmodi consequentiam aliter non effugimus nisi distinguendo accurate cum D. Thoma modum motionis divinae specialis ad actus bonos a modo concursus generalis in actibus pravis. Juxta Thomistas autem idem modus motionis divinae habetur, videlicet per physicam praedeterminationem voluntatis ad unum et ad actus bonos et ad actus malos. Minime refert sub hoc respectu, quod ad bona opera movet Deus per influxum supernaturalem gratiae.

Porro similiter aliud quoque argumentum ex ipsis visceribus bannesianae doctrinae depromimus: quotiescunque voluntas a Deo physice praedeterminatur ad aliquem actum, voluntas non potest velle nisi, quod Deus vult eam velle. Atqui quodcumque creatura vult id, quod Deus vult eam velle, nunquam peccat. Ergo supposita physica praedeterminatione ad omnes volitiones, peccatum formale seu culpa moralis in causa secunda esset prorsus impossibilis, cum homo formaliter peccare possit nonnisi, quando vult aliquid, quod Deus non vult eum velle.

Quare non relinquitur ad salvandum dogma catholicum non Deum, sed solum liberum arbitrium creatum esse causam peccati, non relinquitur, dico, aliud remedium quam confiteri cum S. Thoma: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.«

Si quis autem cum Thomistis praeter hanc universalem motionem adhuc exigit physicam praedeterminationem ad unum, cujus nullum vestigium occurrit apud S. Thomam, responsionem Angelici reddit non minus sophisticam, ac si Thomistae ad defendendam suam doctrinam de praedeterminatione physica et ad ostendendum, quomodo Deus nihilominus non sit causa peccati, simpliciter responderent, Deum esse quidem causam actus peccati, quia dedit homini liberum arbitrium, sed ex hoc non sequi Deum esse causam peccati, in responsione autem sua nullam facerent mentionem praedeterminationis physicae ejusque necessitatis ad actum peccati ponendum.

Ad solvendam vero difficultatem initio propositam, quo-

modo Deus possit dici permittere tantum et non velle peccatum, si ipse immediate operatur peccati actum, seu quomodo possit Deus esse causa actus peccati, quin sit causa peccati et deformitatis inhaerentis actui peccati, responsionem mutuemur iterum a S. Thoma.

Ad similem quippe objectionem reponit Aquinas (de Malo q. 3. a. 2. ad 2): »Deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio.«

Deus posset, si vellet, impedire peccatum, permittit autem non impediendo, quominus causa secunda libere ex propria determinatione actum peccati exserat. Quid vero subaudit illa permissio ex parte Dei? Si Deus decernit ex inscrutabilibus suis, sed semper justis rationibus permittere peccatum, debet etiam velle facere omnia, sine quibus esset peccatum absolute impossibile.

Ita Deus movet hominem ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; sed homo permittente Deo se determinat ad volendum bonum apparens. Hoc pacto vult operari et operatur Deus actum peccati in genere naturae, non autem secundum quod est moralis, quia non movet directe creaturam ad id determinate volendum, quod volendo ipsa formaliter peccat. Operatur ergo actum peccati, inquantum cooperatur cum causa secunda, quae secus non posset quidquam agere; sed non operatur eundem actum, secundum quod est moralis, quia non movet directe causam secundam ad id determinate agendum, nedum praedeterminat eam physice ad unum: non facit, ut homo actum pravam faciat, non facit hominem peccare.

Si autem causa prima, ut Thomistae sentiunt, liberum arbitrium directe ad actum peccati moveret vel etiam physice ad eundem actum praedeterminaret, necessario esset causa peccati quoque, h. e. esset causa actus peccati non solum in genere naturae, verum etiam secundum quod est moralis, quoniam efficeret, ut creatura juxta Thomistas libere exerceret actum peccati atque adeo peccaret. Nam »ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur« (2. d. 24. q. 3. a. 2). Ergo motio divina est causa actus humani in genere moris, quandocunque Deus influxu suo directe efficit, ut homo se ad hoc illudve libere determinet, quod obtinet jam in motione speciali.

105. Nonnisi supposita doctrina ejusmodi de universali motione indifferenti in actu peccati possibile est explicare peccatum formale seu culpam moralem, quae possibilitas tollitur per praedeterminationem physicam ad unum.

Qui conatur explicare possibilitatem culpae in peccatore, debet concedere volitionem illam, qua peccatur formaliter, non

esse a Deo volita m neque antecedente neque consequente voluntate, sed esse praeter consequentem Dei voluntatem et contra voluntatem antecedentem, non autem praeter Dei permissionem. »Voluntas hominis, ait D. Angelicus (de Malo q. 6. ad 5), quodammodo discordat a Dei voluntate, inquantum sc. vult aliquid, quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare; licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle; quia si vellet hoc, fieret; omnia enim quaecunque voluit, Dominus fecit.«

In doctrina de praedeterminatione physica nullus locus datur pro tali possibilitate, cum nunquam voluntas hominis a Dei voluntate discordare posset, si ad omnem volitionem liberum arbitrium physice praedeterminaretur. Nam nemo potest divinae voluntati resistere ideoque quidquid Deus vult fieri, infallibiliter fit seu quidquid Deus influxu praedeterminante hominem facit velle, homo vult. Ita doctrina de physica praedeterminatione necessario ducit ad fallaciam consequentis: quidquid homo vult, vult Deo volente et aufertur possibilitas peccati formalis, cum peccando creatura velit id, quod Deus non vult eam velle. Nulla daretur amplius moraliter mala volitio, quae esset praeter voluntatem divinam consequentem et quam Deus permetteret tantum.

106. Quamobrem ad explicandum peccatum formale debemus concedere hominem posse quodammodo exire ab ordine causae primae non quidem, ut patet, contra voluntatem Dei consequentem, sed utique ipso Deo permittente.

Quod etiam S. Thomas admittit. »Causa secunda, inquit (2. d. 34. q. 1. a. 3. ad 3), habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima: et ideo talis effectus, qui per se est ejus, in causam primam reducitur. Sed si est aliquis per accidens, inquantum exit ab ordine causae primae, non oportet, quod effectus ille in causam primam reducatur, sicut patet in crure claudicante.« »Effectus causae mediae procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam, sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam; et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam« (1. 2. q. 79. a. 1. ad 3). »Homo, qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum sc. magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc,

quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae» (de Malo q. 3. a. 2. ad 1.)

Liquet autem nos loqui impraesentiarum solum de modo, quo recedit peccator libera sua electione ab ordine voluntatis divinae quantum ad motum voluntatis, quia quantum ad exitum seu eventum voluntas creata nunquam potest discordare a voluntate divina. Nam homo, qui exit ab ordine voluntatis divinae quantum ad motum voluntatis, relabitur semper in ordinem poenae ad culpam. »Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui, quantum in se est, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur« (1. q. 19. a. 6.)

Hinc S. Thomas statim post verba nuper citata (n. 105) (de Malo q. 6. ad 5) subjungit: »Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet.«

Supposita autem doctrina de physica praedeterminatione liberum arbitrium nunquam exire posset ab ordine causae primae neque quantum ad motum voluntatis. Quid vero est, quod precamur in petitione: Fiat voluntas tua, si homini impossibile est exire ab ordine causae secundae?

Ideo patet committi ignorationem elenchi, si Dummermuth (l. c. p. 244) ex doctrina S. Thomae (Met. lib. 6. lect. 3): »Nihil inveniri potest, quod ab ordine causae altissimae divinae exeat, cum ejus causalitas extendat se ad omnia, inquantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri per indispositionem materiae; quia et ipsa materia et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est per modum dantis esse et non solum moventis et alterantis« infert: »Unico hoc S. Doctoris testimonio asseritur veritas conclusionis, quam defendit Bannes.«

Similiter verba S. Thomae (3. d. 23. q. 3. a. 1. quaest. 1) ibidem a Dummermuth laudata: »Omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis,« intelligenda sunt, inquantum respiciunt peccatorem, de ordine eventus, non quantum ad motum voluntatis. Docet enim Angelicus l. c.: »Actio primi agentis est et prior et posterior. Prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur

super actionem primi agentis, quae cum sit una, communiter omnes firmans, specificatur ejus effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius..... Est autem posterior in utendo aliorum actibus ad finem proprium; *et sic* omnes actiones aliorum agentium modificantur per actionem primi agentis.«

Quod vero attinet alia testimonia S. Thomae a Dummermuth allegata, quae disserunt de efficacia voluntatis divinae, puta: »Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult« (1. q. 19. a. 8), libenter concedimus omnia, sed animadvertimus sermonem esse de iis, quae Deus vult fieri, non autem de iis, quae Deus *non vult* a creatura fieri et quae tamen fiunt.

Confunditur iterum motio specialis cum influxu universali in volitionibus, quas Deus dumtaxat permittit fieri. Offenditur de novo fallacia consequentis. Ex vera praemissa: Quidquid Deus vult hominem velle, homo vult — infertur falsa conclusio: Quidquid homo vult, vult Deo volente. Quod verificatur in doctrina de praedeterminatione physica, sed minime in sententia S. Thomae. Si enim in omni volitione Deus physice voluntatem praedeterminat ad unum, homo nunquam poterit velle nisi id, quod Deus vult eum velle et nunquam veliet quidquam, quod Deus non vult eum velle. Sequitur exinde definitio praemotionis: »actio divina, quae voluntatem nostram de potentia volendi reducit in actum volendi, et quidem volendi, quod Deus vult eam velle« (n. 24.) Ex tali doctrina autem fluit necessario error Ekkardi (n. 25) et peccatum formale redditur impossibile simulque Deus peccati cuiuscunque statuitur causa, si adhuc sermo est de peccatis.

At aliter sentit D. Angelicus, qui distinguit inter motionem universalem et specialem consequenter ad distinctionem inter ea, quae Deus non vult, sed permittit fieri a creatura, quae ergo fiunt praeter voluntatem consequentem, et inter ea, quae Deus vult fieri (voluntate consequente seu absoluta.) Unde loquens de permissione (1. d. 47. q. 1. a. 2) ait: »Praeter permissionem non fit, quod fit praeter voluntatem consequentem. Unde praeter permissionem nihil potest fieri nec contra eam; tamen potest fieri oppositum ejus, quod permissum est, quod tamen fit secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositarum se habentem. Unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam.«

Hoc in casu liberum arbitrium peccando modificat reipsa permittente Deo motionem divinam indifferentem, ut exeat ab

ordine causae primae resistendo eide gratiae, cui possibile ipsi erat non resistere. Ergo potest contingere, ut alius cum eodem auxilio bonum opus eliciat, alius autem resistendo peccet.

Quinimmo impossibile est explicare culpam formalem aliter nisi supponendo causam secundam libera sua determinatione modificare influxum divinum; alioquin concludendum est Deum ipsum velle et efficere, ut homo velit peccare.

Ex notione ejusmodi divinae permissionis, cum utrumque oppositorum fieri possit, sequitur etiam falsam esse opinionem Thomistarum: ex sola permissione Dei seu decreto permissivo tamquam ex causa adaequata sine ulla suppositione libera creaturae i. e. sine scientia media peccatum infallibili cum certitudine praesciri posse.

107. Falsa hoc pacto probatur doctrina Bannesii: »Nos talem modificationem respectu primae causae in D. Thoma non invenimus, sed potius oppositum, sc. quod ipse Deus per suam providentiam omnia modificat et determinat gubernatque suaviter juxta modum naturae uniuscujusque. Non tamen negamus, quin influxus divinus passive acceptus et receptus in creatura modificari possit altero effectui Dei, sed omnino negamus influxum Dei, ut est actio illius modificari ab aliquo, eo quod ipse Deus providentia sua et activa gubernatione omnia attingit, modificat, efficit et gubernat« (1. q. 23. a. 5. apud Dummermuth l. c. p. 247 sq).

S. Thomas autem loco modo laudato (1. d. 47. q. 1. a. 2) docet quidem: »Non potest esse oppositum ejus, quod Deus operatur, quia sic opposita simul essent,« at protinus subjicit: »sed multa fiunt, quae Deus non operatur.« Profecto si Deus omnia modificaret, omnia efficeret in sensu Bannesii, necessario esset etiam causa peccati. Haec illatio evidenter sequitur ex praemissa doctrina Bannesii.

Falsa est sententia Bannesii et falsa ulterior conclusio exinde deducta: »Et haec doctrina valde notanda est pro materia de gratia et de praedestinatione, in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat aequalem concursum et auxilium Dei, determinans ad magis vel minus efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. Sed de hoc alias. Nunc autem satis sit nobis asserere, quod non solum causa secunda non potest impedire concursum universalissimae causae, ut dixit D. Thomas a. 6. ad 3 (1. q. 19), sed etiam neque modificare concursum universalissimae causae, quae omnia operatur et in omnibus, quod vult et quomodo vult. Et ideo modificat efficienter unam causam se-

cundam mediante alia vel unum effectum mediante alio. Et ita adimpletur, quod inquit Apostolus ad Eph. 1: Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae» (in 1. q. 19. a. 8 apud Dunmmuth l. c. p. 243).

Nullum dubium est, quin Deus omnia oporetur, quae vult et quomodo vult, ita ut nemo ullum effectum, quem Deus fieri vult, frustrare possit. Sed quaestio diversa est, quomodo fiant ea, quae Deus non vult fieri a creatura et quae tamen fiunt, quae ergo fiunt Deo non volente, sed permittente. Dixi: Deo non volente, non autem: Deo nolente; nam si Deus nollet aliquid fieri, etiam non fieret.

Porro est dogma catholicum hominem saepe resistere gratiae Dei et quidem resistere sua volitione libera. Numquid dicemus Deum physice praedeterminare liberum arbitrium etiam ad hanc volitionem et efficere, ut homo velit libere resistere atque ut libere resistendo peccet, seu facere hominem peccare? Quomodo explicanda erit consequenter in systemate thomistico illa resistantia, quam opponit peccator gratiae? Sunt huiusmodi quaestiones in doctrina de praedeterminatione physica *insolubiles* absque contradictione cum eodem principio fundamentali.

Resistere gratiae nihil aliud potest significare nisi privare gratiam divinam aliquo effectum, quem haberet, si homo obicem non poneret resistendo. Atqui quomodo potest creatura impedimentum gratiae ponere, quin modifcet motionem divinam, nisi velimus concedere Deum ipsum suo ex se efficaci influxu praedeterminare voluntatem et efficere, ut homo resistat et peccet?

Deinde: cuinam gratiae resistit liberum arbitrium? Gratiae ex se efficaci certe non; ergo sufficienti. Si autem libere homo resistit sua electione, potest absque dubio etiam contingere, ut eidem gratiae sufficienti non resistat; secus necessario resisteret et necessario peccaret, i. e. peccatum formale esset impossibile, quia in eo, quod homo necessario agit, formaliter peccare nequit.

Aut igitur dicendum est, quod homo eidem gratiae potest obtemperare vel resistere seu, quod idem est, quod potest fieri, ut eidem gratiae unus consentiat, alius dissentiat, et sic destruitur fundamentum bannesianae doctrinae, aut negari debet possibilitas peccati formalis, nisi velimus cum Iansenio asserere ad demerendum non requiri libertatem a necessitate, sed sufficere libertatem a coactione.

Quomodo autem possit ejusmodi doctrina, gratiam nempe necessariam ad opera salutaria esse talem, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare aut, quod eodem redit, esse

talem, ut considerata sola ejus natura possibile sit unum obtemperare, alium resistere, etiam post damnatam 4. prop. Ians. a Thomistis qua error Pelagianus accusari, difficile captu est.

Si accipitur autem gratia sufficiens cum Thomistis tamquam auxilium, quod libero arbitrio solam potentiam agendi praebet ita, ut ad actu agendum necessaria dicatur adhuc alia gratia ex se efficax, in genere debemus negare hominem gratiae divinae unquam resistere. Non possibile esset resistere gratiae ex se efficaci. ut patet, sed neque gratiae sufficienti, quia etiam haec necessario semper produceret effectum, quem ex natura sua producere potest, h. e. semper suppeditaret illam potentiam agendi ita tamen, ut impossibile esset libero arbitrio actu agere sine ulteriori praedeterminatione physica.

Nullam gratiam posset homo in tali hypothese privare aliquo effectum, quem haberet, si homo non resisteret: non gratiam ex se efficacem, quoniam haec semper ex natura sua effectum illum sortitur, ad quem obtinendum tribuitur; neque gratiam sufficientem, quia etiam haec semper ex natura sua libero arbitrio imperitur potentiam agendi, alium vero effectum causare nequit.

108. Neque dicatur cum Bannesio influxum Dei passive acceptum et receptum in creatura modificari dumtaxat alio effectum Dei. Talis enim modificatio nequaquam sufficeret ad explicandam liberam culpam causae secundae neque exinde sequeretur Deum non esse proprie causam peccati; siquidem in ejusmodi suppositione omnia dependerent a solo Deo, nihil autem a libera electione creaturae. Malum culpae esset in hoc casu idem ac malum alicujus naturalis defectus et tamen S. Thomas (1. q. 19. a. 9) utrumque perspicue distinguit: »Malum culpae, ait, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult, sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum.«

Modificaret liberum arbitrium motionem divinam juxta doctrinam Bannesii materialiter tantum, et nullo modo active, quemadmodum declarat Feldner O. P. (Die Lehre des hl. Thomas v. A. über die Willensfreiheit der vernünft. Wesen 1890 p. 273 apud Esser: Philos. Jahrb. 1890 p. 415): »Wenn man darum sagt, der Wille könne unter der praemotio physica »non consentire, si vult,« so bedeutet dieses nichts anderes, als dass der Wille die Bewegung durch Gott stofflich, keineswegs aber aktiv, modificieren könne. Die Bewegung Gottes wird durch die schlechte oder gute Disposition des Willens bei der Aufnahme in denselben stofflich, materiell beeinflusst. Diese Beeinflussung kann unmöglich aktiv geschehen d. h. durch eine Tätigkeit, die von der praemotio physica abhängig ist.«

Modificatio activa sine ullo dubio fieri nequit independenter a praemotione physica i. e. ab universalis influxu divino, sed fit sine ulla praedeterminatione physica, immo sine motione speciali Deo solum permittente.

Si autem ad actum peccati cum Thomistis adhuc exigitur physica praedeterminatio et si ex sola illa praedeterminatione sine ulla libera suppositione creaturae seu sine scientia media infallibiliter constat de futuritione peccati, sequeretur Deum esse perinde causam peccati ipsius atque actus peccati. Nam quisquis est causa alicujus actus sine ulla libera suppositione alienae causalitatis, debet censi etiam causa eorum, quae ex eodem actu independenter a praedicta libera suppositione dimanare praevidet.

Diximus supra (n. 31) juxta systema Bannesii impossibile esse explicare peccatum omissionis. Videamus nunc, quomodo idem Feldner supposita sua doctrina contrarium demonstrare studeat (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. V. p. 326 sq.).

Ad quaestionem, in quo consistat culpa hominis in ejusmodi peccato formali ac cujusnam rei ipsum debeat poenitere, respondet: in culpam homini verti posse, quod majorem inclinationem ad bonum prohibitum per impressionem objecti in seipso oriri sineret. In hoc originaliter tamquam in causa quarendam esse culpam quoad omnia, quae inde sequantur. Deum movere unumquodque agens secundum dispositionem ejus. Affectionem voluntatis adversus hoc illudve objectum praecedere, postea sequi motionem divinam et actum secundum seu volitionem. Saepe autem esse inclinationem omittendi seu non adimplendi officium aliquod majorem inclinatione opposita. In hoc inveniri jam initium peccati, quamvis nondum ipsum peccatum omissionis. Talem vero inclinationem non posse non esse liberam, cum nullum objectum per violentiam aut per naturalem necessitatem vel subjective in ipsam voluntatem influxum exercere queat.

Quoniam autem Deus directe in voluntatem influat, modificari motionem divinam juxta principium: quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. Si igitur homo non attendat ad obligationem, licet deberet attendere, et quidem non attendat ea, quod inclinatio ad malum major sit, nullum Deum exercere physica praedeterminatione influxum in voluntatem. Hoc modo fieri peccatum omissionis.

Sin autem homo sui officii reipsa conscius sit, sed nolit obligationem suam adimplere, cum sit inclinatio voluntatis ad eam non adimplendam major, haberi rursus peccatum omissionis, cui tamen positivus actus voluntatis praecesserit. Ad hunc

actum hominem secundum suam inclinationem a Deo physice praedeterminari.

»Der thomistisch geschulte Sünder dagegen ist sehr gut disponiert. Er anerkennt reuevoll, dass die grössere Neigung zu dem verbotenen Gut, die er durch den Einfluss des Gegenstandes freiwillig in sich aufkommen liess, das Ganze ursprünglich verschuldet hat. Gott bewegt nämlich jedes Ding entsprechend der Neigung desselben. Die Neigung des Willens zu diesem oder jenem Gegenstande geht somit voraus, dann erst folgt die Bewegung durch Gott und der Willensakt. Nun ist aber sehr häufig die Neigung, eine Pflicht zu unterlassen, nicht zu erfüllen, grösser als jene für das Gegenteil. Darin liegt schon der Anfang der Sünde, wenngleich nicht formell die Sünde selber, die wirkliche Unterlassung. Diese Neigung muss unter allen Umständen eine freiwillige genannt werden, da kein Gegenstand zwingend, oder auch nur mit natürlichem, nöthigendem Einfluss oder auch subjektiv auf den Willen einwirkt.....

Dazu muss noch weiter bemerkt werden, dass der Einfluss Gottes direkt auf den Willen selber geht, im Willen aufgenommen wird. Dadurch erhält aber dieser Einfluss Gottes eine Modificierung nach dem Grundsatz: *quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis*. Gibt nun der Mensch nicht acht auf die Pflicht, obgleich er es sollte, und er achtet nicht darauf, weil die Neigung zum Gegenteil grösser ist, so übt Gott durch die *praemotio physica* keinen Einfluss auf den Willen aus. In dieser Weise entsteht die Unterlassungssünde. Oder der Mensch ist sich wirklich seiner Pflicht bewusst, er will sie aber nicht erfüllen, indem die Willensneigung zur Nichterfüllung grösser ist. In diesem Falle haben wir abermals eine Unterlassungssünde, der aber ein positiver Willensakt vorausgegangen ist. Zu diesem Willensakte wurde der Mensch, entsprechend seiner Neigung, von Gott bewegt.«

Quid sentiendum est de ejusmodi explicatione? — Difficultas nullo modo solvitur, sed ambiguitate loquendi tegitur recurrendo ad aliquam priorem culpam, quae tamen rursus supposita doctrina thomistica sufficienter explicari nequit.

Ante omnia neque in primo casu, quando homo nullam a Deo recipit praemotionem, neque in altero casu, quando a Deo physice praedeterminatur ad nolendam adimpletionem officii sui, emissio libero arbitrio per se et in se in culpam imputari potest, quia et sine praemotione divina impossibile

est quidquam agere et cum praedeterminatione physica ad nolendam adimpletionem seu ad volendam omissionem ipsi impossibile est ex intrinseca natura praedeterminationis independenter ab omni sua libera suppositione quoad hunc actum non velle omissionem, cum praedeterminatio ex doctrina Thomistarum sit actio Dei, quae voluntatem humanam, priusquam ipsa se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione conjungere; ergo in utroque casu omisio pro libero arbitrio creato est necessaria ideoque inculpabilis.

Quod implicate Feldner quoque fatetur, quoniam propterea recurrit ad praecedentem inclinationem, quam homo libere ab objecto produci dicitur permisisse, insinuando culpam liberi arbitrii residere in priori causa illius effectus, in ipsa libera inclinatione majori ad malum, cum ob talem dispositionem perversam voluntas a Deo vel nullatenus moveatur vel in secundo casu physice praedeterminetur ad actum peccati seu ad peccatum volendum.

Cum tamen neque inclinatio ipsa major ad malum, ut patet, peccatum omissionis constituat, peccatum ejusmodi formale in genere non habetur.

Quod attinet autem nominatim ea, quae auctor affirmat de majori inclinatione ad bonum prohibitum, observamus voluntatem etiam subjectam cuicunque dispositioni propensioni seu habitui inclinanti eam potius ad agendum quam ad non agendum seu viceversa, ad hoc aliudve agendum, manere semper adhuc in statu normali liberam in sua electione et hinc nullo modo posse admitti, quod propter solam majorem inclinationem, proclivitatem ad malum independenter ab omni libera suppositione causae secundae, h. e. sine scientia media ex natura tantum motionis vel non-motionis divinae cum certitudine posset praevideri peccatum formale. Si enim hoc verum esset, non causa libera amplius, sed necessaria foret necnon peccatum formale consisteret in actu vel non — actu pro causa eadem secunda necessario. Talis necessitas sequitur profecto solum ex opinione haeretica Iansenii majorem delectationem semper vincere relative minorem.

Porro assertum illud: homini posse in culpam tribui, quod libere inclinationem majorem ad bonum prohibitum in se oriri permiserit, illud assertum, inquam, in duplici sensu vel molinistico vel thomistico accipi potest.

Si sumitur in sensu molinistico, significat in potestate hominis vere fuisse pro libito vel permittere vel impedire hujusmodi inclinationem ita, ut etiam a libera electione causae se-

cundae dependeret, utrum vellet ipsa permittere eam vel impedire, cum ad utrumque veri nominis possibilitatem et non solam potentiam haberet. Hoc pacto difficultas quoad imputationem ejus, quod inde naturaliter sequitur, utcumque solveretur, sed etiam ad certitudinem infallibilem praescientiae, quid de facto esset futurum, absolute necessaria statueretur scientia media, quam tamen Thomistae pro aris et focis oppugnant.

Sin autem accipitur in sensu thomistico, difficultas non enodatur, sed integra remanet, quia deinde rediret quaestio insolubilis, quomodo possit esse libera volitio sinendi, ut per influxum objecti in libero arbitrio exsurgat talis inclinatio, cum tamen ad hanc quoque volitionem necessaria esset ex parte Dei physica praedeterminatio voluntatis ad unum neque sine processu in infinitum recurrere liceret iterum iterumque ad aliquam priorem liberam inclinationem seu dispositionem pro explicanda ratione, cur Deus optimus et sanctissimus voluerit hominem physice praedeterminare ad malum.

Homini vero physice a Deo praedeterminato ad unum impossibile est agere oppositum ejus, ad quod physice praedeterminatus est. Volitio ergo ejusmodi non obstante indifferentia iudicii non esset libera, sed necessaria ideoque homini non imputanda in demeritum ac minime sufficeret ad explicandam qualemcumque culpam formalem, cum hunc in finem non sufficiat dicere sub physica praedeterminatione hominem retinere plenam potentiam i. e. liberum arbitrium et posse in hoc sensu thomistico agere oppositum, quamvis sit ipsi, inquantum ab eo dependet, impossibile actu agere oppositum.

Unde etiam manifestum est non posse ullo modo intelligi peccatum formale, si homo solum materialiter modificaret motionem divinam, ut decernit Feldner, neque sic evitatur inconveniens Deum esse causam peccati.

109. Qui desiderat explicare culpam liberi arbitrii, aliquid dependere a libera electione causae secundae et non omnia a solo Deo admittat oportet, utrum hic aliusve actus a creatura ponatur. Nemini enim imputatur, quod ab alio tantum dependet.

Propterea etiam D. Angelicus (3 Cg. c. 160) sibi objicit difficultatem, quomodo homini imputari possit, si gratia careat, quamvis gratiam mereri nequeat: »nulli enim imputatur, quod ab alio dependet« ac prosequitur: »Ad hujus dubitationis solutionem considerandum est, quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire, ne eam recipiat... Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptio-

nem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni.»

Iuxta opinionem de physica praedeterminatione nihil dependeret a libera electione hominis sub hoc respectu et ideo homini neque quidquam imputari posset in culpam. Qui enim adstruit aliquid dependere a libera determinatione creaturae, num hic aliusve actus eliciatur, praevisionem liberorum futurorum non potest fundare in solo decreto divino absque scientia media, qua suppositio libera ex parte causae secundae pro ejusmodi actu libero cognoscitur.

Secundum S. Thomam autem principaliter dependet a libero arbitrio creato carere gratia, a Deo vero tamquam a causa permittente nonnisi ex suppositione illius, quod est ex parte hominis. »Istum autem carere gratia ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi (i. e. ex suppositione libera, quia »ipse non vult recipere«, agitur enim de explicanda culpa). Cum enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi, secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc absolute consideratum non est volitum a Deo. Est tamen bonum, ut careat gratia, si eam habere non vult vel si ad eam habendam negligenter se praeparat« (1. d. 40. q. 4. a. 2).

Est ergo »in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire.« Redit nobis eadem doctrina, quam tuetur D. Thomas in responsione 3 (1. 2. q. 9. a. 6): »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.«

Aut ergo aliquid dependet etiam a libera electione hominis aut nihil. Si illud, habetur jam scientia media, quae nihil aliud est nisi cognitio illius suppositionis liberae ex parte causae secundae; sin autem nihil dependet ab homine, sed omnia a solo Deo, peccatum non potest imputari homini.

Si quis vero cum Thomistis praeter motionem universalem, cujus solius mentionem facit Angelicus, adhuc physicam praedeterminationem ad actum quoque peccati postularet, Deus illico statueretur causa ipsius peccati neque posset amplius dici permittere et non velle culpam hominis. Esset nempe Deus causa actus peccati non solum in genere naturae, verum etiam secundum quod est moralis, cum voluntatem moveret perinde ad

actum peccati atque ad actus bonos essetque auctor perinde peccatorum atque auctor est bonorum actuum, et inquantum actus sunt et inquantum boni sunt, quia voluntatem directe ad eos movet influxu speciali.

Non datur aliud remedium ad tale inconveniens evitandum quam relicto errore Bannesii redire ad doctrinam germanam S. Thomae.

Ita necessitas peccandi, quae oritur ex praescientia divina, est necessitas suppositionis et quidem ex duplici libera suppositione: et causae primae, quae libere permittit peccatum fieri, et causae secundae, quae libere peccat, quin sit ad actum malum a Deo praedeterminata.

110. Quibus positis quaeritur, in quo praecise stet discrimen inter duo illa membra, quae responsio S. Thomae 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3 complectitur circa motionem universalem et specialem.

Ut breviter recapitemus quae hucusque diximus, paucis varia capita illius distinctionis haud parvipendendae indicabimus. Differt vero utraque motio:

a) Prior est universalis (generalis), altera specialis, quia sola hac, non illa Deus hominem ad aliquid determinate volendum directe inclinatur.

b) Prior respicit actus, quos Deus permittit fieri, altera vero actus, quos Deus voluntate consequente vult fieri. Quidquid enim fit, Deus aut permittit aut vult fieri.

c) Ideo in volitionibus moraliter malis dari nequit nisi motio universalis, quae tamen potest habere locum etiam in actibus bonis.

d) Motioni speciali homo nunquam resistit, resistit autem quandoque motioni generali. Ratio est, quia id, quod Deus voluntate consequente vult fieri, semper fit. Nam contra voluntatem consequentem nihil fit, potest tamen aliquid fieri praeter ipsam, sicut quando homo peccat agens contra voluntatem Dei antecedentem. Praeter permissionem vero nihil potest fieri neque contra eam, quamvis possit fieri oppositum ejus, quod permissum est; quod tamen fit secundum permissionem: permissio quippe respicit potentiam causae ad utrumque se habentem.

e) Motione speciali Deus efficit quoad volitiones liberas, ut homo velit id, quod ipse vult eum velle, idque libere velit; facit eum velle hoc vel illud, nam movet eum ad aliquid determinate volendum. Motione autem universali Deus non inclinatur liberum arbitrium directe ad id volendum, quod volendo homo peccat, non facit eum hoc velle. »Quod autem Augustinus dicit, quod Deus inclinatur voluntates hominum in bonum et malum, sic intelligendum est, quod in bonum quidem directe inclinatur vo-

tantatem; in malum autem, inquantum non prohibet» (1. 2. q. 79. a. 1. ad 1). Idcirco ait S. Thomas: »Sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum« Deo permittente, sed nullo modo voluntatem physice ad unum praedeterminante.

f) Sic patet, quomodo Deus motione universali sit causa actus pravi in genere naturae, sed non in genere moralitatis, h. e. sit causa actus peccati, inquantum actus et ens quoddam est, non vero inquantum culpam involvit. Si nimirum Deus decernit permittere peccatum, vult etiam omnia facere, sine quibus peccatum esset impossibile, vult sc. concurrere influxu generali reducendo voluntatem ex potentia in actum, ut voluntas mota in virtute Dei actum suum eliciat. Non autem directe inclinatur voluntatem ad ejusmodi actum neque facit voluntatem agere actum malum, sicut eam facit agere actum bonum, quem vult fieri a creatura.

111. Convenit cum doctrina S. Thomae ad amussim sententia principis Thomistarum veteris scholae Capreoli, qui in 2. d. 28. q. 1. a. 2 contra 2. concl. objicit 12: »Quaero de isto speciali modo juvandi ad bonum actum. Aut enim Deus juvat causando aliquod donum habituale... aut juvat efficiendo immediate ipsum actum volendi. Et si sic, aut ipsum actum efficit solus Deus et voluntas tantummodo recipit, et tunc sequitur, quod ille actus non est in potestate hominis nec ei imputandus ad poenam vel praemium, nec meritorius nec demeritorius, quod non est dicendum. Aut non solus Deus causat illum, sed simul ipse cum voluntate, ita quod Deus sit tantummodo partiale efficiens; et cum isto modo etiam concauset omnem effectum cujuslibet creati agentis sive naturalis sive liberi et omnem actum liberum, sive sit bonus sive sit malus moraliter et hoc dicatur generalis influentia Dei, sequitur quod ultra generalem influentiam Dei non indiget speciali Dei auxilio ad bonum volendum.«

Respondet autem (a. 3): »Dicit Gregorius (Arimin.), quod licet Deus frequenter juvet hominem ad bene agendum per aliquod habituale donum, quod causat in anima, non tamen tantummodo sic juvat, sed etiam juvat ipsum actum immediate causando et *ad ipsum immediate* movendo potentiam. Unde homo habens etiam gratiam gratum facientem et aliud quodcunque donum Dei habituale, adhuc tamen ad bene operandum indiget alio speciali Dei auxilio secundum doctrinam B. Augustini in de Nat. et Grat. c. 26.... »*Oculus corporis etiam plenissime sanus nisi candore lucis adjutus non potest cernere; sic et homo etiam plenissime justificatus nisi aeterna luce justitiae*

divinitus adjuvetur, non potest recte vivere.... Sic ergo ad argumentum dico, quod Deus juvat nos immediate ipsum actum efficiendo, quod non ipse solus efficit actum, sed etiam voluntas coëfficit. Sed, ut jam tetigi, non solum juvat Deus ad bonum velle partialiter coëfficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet agentis creati effectum quemlibet, ut in argumenta dicebatur; sed etiam quodam modo speciali, videlicet *faciendo* ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concansat applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum; in qua tamen motione ipsa non necessitatur, sed instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis, juvatur ita, ut agat, quae non sic adjuta nequaquam agere potuisset.¹⁾ Ad productionem actus mali solum primo modo concurrit Deus, quia *non fa-*

¹⁾ Capreolus sequens Gregorium, ut notum est, docet (ibid. a. 1. concl. 2), quod homo »non potest sine auxilio Dei speciali aliquod bonum velle aut agere sive sit naturale sive supernaturale«. Verum est etiam argumentum, quo Capreolus suam non omnino probandam sententiam suadere conatur, demonstrare solum necessitatem generalis, non autem specialis motionis. »Secundum agens, inquit, in quolibet actu suo indiget motione primi moventis; sed voluntas creata se habet ad Deum sicut agens secundarium ad primum«. Exinde autem minime concludere licet modum motionis juxta Capreolum eundem esse in influxu speciali atque in influxu generali, cum unica differentia, quod ille sit supernaturalis et hic naturalis, prout videtur supponere C. Mazzella S. I. l. c. p. 510 nota) scribens: »Ne difficultatem ingerat modus specialis, quo Capreolus dicit voluntatem a Deo juvari, sciendum est speciale auxilium, certo necessarium ad quemlibet actum excedentem naturae vires, exigere a Capreolo ad quemlibet actum honestum; siquidem discedens a communi veteris scholae sententia, negabat ille hominem absque speciali Dei motione seu auxilio quidquam honesti velle aut agere posse. Id patet ex verbis immediate sequentibus in cit. testimonio: »Ad productionem vero actus mali solum primo modo concurrit Deus, quia non facit voluntatem agere actum malum, sicut facit eam agere actum bonum. Et hoc est adjutorium illud Dei speciale, sine quo dicimus nos nihil bene velle aut facere«.

At Capreolus non tueretur quidem physicam praedeterminationem voluntatis ad unum, sed docet cum S. Thoma Deum praemotione sua applicare voluntatem ad agendum, aliter tamen influxu generali in actibus malis, quos permittit fieri, aliter influxu speciali in bonis, quos vult fieri. Quod de concursu mere simultaneo molinistico intelligi nequit, ut nititur Suarez exponere (de Aux. opusc. 1. lib. 1. cap. 11. n. 4 apud Mazzella ibid. p. 512): »Potuit concursus vocari motio vel quasi applicatio ad agendum, ut nimirum significaret hunc concursum, licet sit per modum simultaneae cooperationis, tamen a prima causa dari ut a superiori, a qua inferior pendet, et non e converso. Item ut indicaret dari ex vi illius providentiae, qua ad primam causam pertinet gubernare secundas easque ad suos fines suasque operationes perducere; hoc enim est quoddam applicationis genus. Tandem ut ostenderet influere Deum in actionem causae secundae intime et secundum omnem rationem ejus.«

cit voluntatem agere actum malum, sicut *facit* eam agere actum bonum. Et hoc est illud adiutorium Dei speciale, sine quo dicimus nos nihil bene velle aut facere.

»Ista clare docet B. Augustinus in de Grat. et lib. arb....

»*Certum est nos velle, cum volumus. Sed ille facit, ut velimus bonum, de quo dictum est: Praeparatur voluntas a Domino; de quo dictum est: Qui operatur in nobis velle. Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati....* Item paulo post: »*Ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.... Ut ergo velimus, sine nobis operatur. Cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus, nobiscum operatur, cum sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nil valeamus!*« Haec ipse (sc. S. Augustinus.)

»Quae verba si bene considerentur, patet eum distinguere duplicem Dei modum operandi circa bonum velle nostrum: unus est sibi proprius, in quo voluntas nostra non cooperatur, utpote facere nos velle, ideo ait: ut ergo velimus, sine nobis operatur, sine nobis, inquam, operantibus, ut sc. velimus; quia licet voluntas velit et causet volitionem, non tamen facit se velle aut causare volitionem; nec tamen quia Deus facit ideo ipsa non causat, sed potius ideo causat. Et propterea ad illud excludendum Augustinus in de Correp. et Grat. c. 7. de fillis Dei, de quibus ait Apostolus, quod Spiritu Dei aguntur, inquit: »*Aguntur enim, ut agant, non ut ipsi nihil agant.*« — Alius est modus sibi et voluntati communis, sc. causare volitionem. Ideo ait: cum volumus, nobiscum operatur.«

»Haec Gregorius. Et concorditer S. Thomas 1. 2. q. 109 articulis quasi singulis, potissime 9. et 10.« —

Capreolus distinguit considerate cum Gregorio eodem modo motionem specialem a motione generali ac D. Thomas. Illa speciali enim juxta ejus sententiam juvat Deus »faciendo ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concausat, applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo *ad sic* concausandum.« Idem docet Angelicus: Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum seu facit nos velle hoc vel illud.

Generali autem influxu secundum Capreolum »non facit voluntatem agere actum malum, sicut facit eam agere actum bonum,« sed »solum juvat Deus ad velle partialiter coefficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet agentis creati effectum quemlibet i. e. etiam ad actum peccati. Quod idem tuetur D. Thomas: Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale

objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.

Similiter ait Capreolus in 2. d. 25. q. 1. a. 3. ad 1. contra 3. concl.: »Primus actus volendi est a Deo, quiquidem actus est velle finem vel quacdam generalis complacentia boni quam habet voluntas a natura sua. Unde sicut primus motus gravis est a generante et non ab alio effective, sic primus actus voluntatis est a creante. Voluntas autem facta in actu per volitionem (finis? omis. in ed. Veneta 1483) vel generalem complacentiam boni movet se ad alios actus volendi. Et sic ipsa per aliud i. e. per affectionem finis causat in se effective actum volendi, quem specificat objectum, sicut terminus motus motum. Sic ergo sunt tres positiones de actu volendi. Prima dicit, quod est a voluntate, secunda quod ab objecto, tertia quod est a Deo quantum ad primum actum, quae videtur Philosophi in lib. de bona fortuna, ubi vult, quod ratio i. e. voluntas movetur a Deo primo motu suo, quod non videtur propter aliud dici nisi, quia voluntas habet hanc naturam a Deo, ut oblato fine moveat se ad ipsum, quia cum ipsa de se in potentia erat ad hunc motum, iste motus effective non attribuitur ei, sed Deo, sicut motus gravis generanti.

»Ad rationem ergo secundae positionis, quae ponit, quod actus volendi est effective ab objecto, dicendum, quod non, sed specificative.... Et secundum hoc tertia positio verior est et communior. Et sic patet, unde actuatur voluntas effective. Nec ponitur, quod secundum idem voluntas sit in potentia et in actu, quia primum motum i. e. actum voluntatis habet a Deo; et per illum reducit se in actum volendi eam, quae sunt ad finem, ad quem actum est in potentia formali et in actu virtuali i. e. potens producere actum volendi. Et ideo reducit se ad actum formalem de potentia formali, quod non est reducere se simpliciter ad actum; hoc enim impossibile est, quod aliquid reducat se ad esse simpliciter, sed cum est in actu perfecto, potest se reducere ad operari.«

Quod dicit Capreolus voluntatem per primam motionem Dei esse »in potentia formali et in actu virtuali i. e. potens producere actum volendi,« nil aliud significat nisi praemotione divina voluntatem reduci ex potentia in actum, ut incipiat velle.

Ex his, quae a Capreolo l. c. dicuntur, facile etiam intelliguntur, quae idem in 2. d. 37. q. 1. a. 3. ad 2, quod attinet actum peccati, docet: »Quantum ad omne positivum, quod est in actu voluntatis, actio voluntatis creatae est posterior actione Dei in

producendo quodlibet tale, quia nulla creatura agit nisi mota a Deo. Et ad hujus improbationem dicitur, quod consequentia ibidem facta non valet, quia motio Dei non determinat voluntatem creatam ad aliquid, quod sit secundum se bonum ex natura sua, licet sit malum quoad deformitatem, quam habet relatum ad causam secundam. Item negetur alia consequentia ibi facta; sc. voluntas non agit a se, sed ab alio, igitur non a se, sed ab alio habet, quod sit causa mali et per consequens non peccat. Cujus ratio est, quia voluntas creata non ideo peccat, quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit: primum habet a Deo, non autem secundum.»

Illud »determinat« nullo modo potest significare prae-determinationem physicam ad actum peccati talem, ut ex natura ipsius sequatur peccatum et infallibiliter sine ulla libera suppositione creaturae i. e. sine scientia media praesciatur. Alioquin haberemus patentem contradictionem cum doctrina indubia Capreoli supra proposita, immo cum testimonio, quod statim in hac quaestione ad 4. legitur: »Respondetur, quod sicut Deus non agit contra rectam rationem faciendo hominem, qui possit malum actum facere, cum eum ad illum faciendum non cogat vel inducat; sic nec agit contra rectam rationem non subtrahendo illud, sine quo homo non potest facere actum malum, nec tamen excitando vel *faciendo*, ut homo faciat talem actum. Illud autem, sine quo non potest homo malum actum facere est coefficientia Dei, quae necessaria est cuilibet creaturae ad suos effectus producendos, cum nulla se sola ad aliquam essentiam causandam sufficiat.»

Debemus vero potius eis, quae certa sunt, dubia illustrare, quam eis, quae dubia sunt, certa ac perspicua obvolvere caligine. Illud »determinare« videtur accipi pro: praemovere ad agendum i. e. pro: reducere voluntatem de potentia in actum, ut deinde creatura in virtute Dei agat, quia »nulla creatura agit nisi mota a Deo.«

Quod autem Capreolus asserit: »voluntas creata non ideo peccat, quia illum actum agit, sed quia illum taliter agit« — interpretandum est juxta distinctionem ab ipso datam ibidem ad 1: »Considerandum est, quod aliqua privatio vel conditio potest consequi aliquem actum dupliciter: Primo modo ex ipsa essentia et natura actus in se et absolute considerata.... Alio modo potest aliquem actum consequi vel concomitari aliqua privatio non ex propria natura et essentia actus in se considerata, sc. prout aspicit objectum, a quo speciem trahit in esse naturae, sed concomitatur, prout a tali agente egreditur...

Et haec solutio habetur ex dictis S. Thomae (de Malo q. 3. a. 2. ad 2) : »*Deformitas peccati non consequitur speciem actus, secundum quod est in genere naturae, sed consequitur speciem actus, secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio*« i. e. homo peccat, quia ex sua determinatione libere exercet talem actum, quem ipsi producere non licet; si autem a mens quidam eundem actum eliceret, non peccaret, non contraheret ullam culpam, quia illum non »taliter« ageret.

Unde ibidem concludit: »Iste actus, qui est odium Dei, separabilis est a deformitate, quod patet, quia si essentia absoluta illius actus a solo Deo fieret, ut separaretur ab omni subjecto, vel poneretur in lapide, quod utique per Dei potentiam posset (?) fieri, talis actus non esset actualiter deformis, quia talis actus tunc a nullo agente male fieret nec contra rectam rationem.«

Qui autem tenet opinionem, quod Deus physice praedeterminat hominem ad actum pravam, fatetur Deum facere, ut liberum arbitrium talem actum eliciat. Quod Capreolus negat.

Ita interpretatur sub hoc respectu, quod attinet actus malos, Capreolus reprobando etiam Bannesius (1. q. 23. a. 3. apud Dummermuth l. c. p. 455) et Barth. Medina O. P. (1. 2. q. 109. a. 2; ibidem p. 661 nota), qui subdit: »Sed mihi videtur, quod hoc ultimum (sc. quod Deus, ad actum malum tantum concurrat cooperando ad actum illum naturalem et ad substantiam illius actus, sed non applicat voluntatem *ad malum actum*) falsum sit. Nam res certissima est voluntatem nostram nihil posse velle boni aut mali, nisi prius moveatur a Deo ad operandum, sicut penicillus nihil potest operari, nisi prius a principali agente ad operandum admoveatur.« —

»Voluntatem nostram nihil posse velle boni aut mali, nisi prius moveatur a Deo ad operandum«, etiam Capreolus cum S. Thoma concedit, sed Medina confundit specialem motionem cum generali, dum Capreolus utramque bene discernit.

112. Quia tamen in re tam acriter disputata solam veritatem quaerimus, sincere profiteamur responsionem datam a Capreolo (2. d. 37. q. 1. a. 3. ad 9) minus cohaerere cum doctrina ejusdem hucusque proposita de motione Dei universali in actu peccati. Quod testimonium non allegatur quidem a Thomistis, quantum ego scio, ad suadendam suam interpretationem, sed nihilominus nolo illud silentio praeterire, quia opinio ibi contenta mihi prorsus falsa videtur.

Contra sententiam enim Deum esse causam actus peccati arguit Capreolus 9.: »Si Deus facit istum actum malum, quem etiam facit iste homo, Deus vult istum actum esse. Igitur vult istum hominem facere istum actum malum, et ultra: igitur iste homo faciendo istum actum malum, facit illud, quod Deus vult

eum facere et per consequens non peccat. Et sic sequitur, quod quemcumque actum homo faciat, nunquam peccat: nam sic potest de quolibet argui.«

Respondet autem ad 9.: »Dicit Gregorius, quod *Deus vult illum actum esse; negetur autem, quod Deus velit istum hominem facere illum actum, sicut secundum Magistrum (1.) dist. ultima ipsa tota Trinitas voluit passionem Christi et occisionem esse, nec tamen voluit, quod Iudaei occiderent Christum, ideo negetur illa consequentia*. Haec ille. — Mihi videtur, quod Deus vult istum actum esse, et, quod plus est, illum actum esse ab homine quantum ad omne, quod est bonum in actu, non autem quantum ad defectum consequentem actum, prout est ab hoc homine subducente se a recta ratione: bonum est enim hominem istum actum elicere, inquantum ille actus est quoddam ens et quaedam actio, sed est malum aliis considerationibus.«

Iamvero si Deus »non facit voluntatem agere actum malum, sicut facit eam agere actum bonum,« sed si quoad actum malum iuvat solum »partialiter efficiendo«, non vero applicat seu movet hominem »ad sic partialiter concausandum«, neque procul dubio vult hominem talem actum exercere. Namque est propositio simpliciter convertibilis propter aequipollentiam utriusque membri quoad sensum: Si Deus movet hominem ad aliquid determinate volendum, vult eum etiam id velle. Ergo valet quoque illatio: Si Deus vult voluntate consequente hominem aliquid velle, movet eum directe ad id volendum.

Praeterea: quia nihil aliud requiritur ad peccatum quam actum talem libere ponere, non amovetur responsione illa contradictio, quod homo peccat, quia talem actum libere elicit, et quod simul non peccat, quia facit id, quod Deus vult eum facere.

Unde omnino probanda est sententia Gregorii Arim. Quia Deus vult *permittere* peccatum, vult facere omnia, quae ad possibilitatem peccati necessaria sunt, sicut prius audivimus Capreclum dicentem: Deus »non agit contra rectam rationem non subtrahendo illud, sine quo non potest homo malum actum facere, nec tamen excitando vel *faciendo*, ut homo faciat talem actum. Illud autem, sine quo non potest homo malum actum facere, est coefficientia Dei, quae necessaria est cuilibet creaturae ad suos effectus producendos, cum nulla se sola ad aliquam essentiam causandam sufficiat.« Vult ergo Deus causare actum malum quoad substantiam actus in ordine naturae, sed non facit, ut homo faciat talem actum ideoque non vult actum illum ab homine fieri, sed vult per-

mittere tantum eundem actum ab homine fieri, a se autem vult permissive eundem fieri.

113. Ut melius cognoscatur sensus verus responsionis ad 3 (1. 2. q. 9. a. 6), praestat in fine adhuc referre integram interpretationem huius loci ex parte Thomistarum. Comparatione instituta inter utramque expositionem facilius sensus legitimus verborum S. Thomae innotescet: »Deus movet voluntatem hominis, ait Angelicus, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. — Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur (q. 109 et 112).«

Exhibebimus autem interpretationem Thomistae Dummermuth (l. c. p. 358 sq) atque in nota nonnullas animadversiones subjiciemus.

»Sed amplius, ait Dummermuth, declaranda videtur responsio ad tertium. In ea tres¹⁾ propositiones habentur. Prima est: Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum, quod est bonum. Secunda est: Homo determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Tertia est: Interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, sicut in his, quos movet per gratiam. Hisce propositionibus optime solvit S. Thomas²⁾ difficultatem propositam. Voluntas nunquam movetur ad

¹⁾ Non tres propositiones habentur, sed duae partes (duo membra) vel quatuor propositiones, sc. praeter illas tres etiam haec: »et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle« (ergo: cum illa universali motione potest sine ulteriori praedeterminatione physica). Quod attinet autem duas istas partes: in priori sermo est de universali motione, quae versatur circa actus, quos Deus permittit fieri, et praesertim circa actus malos; in altera (»Sed tamen etc.«) vero indoles indicatur specialis motionis quoad actus bonos, quos Deus vult fieri.

²⁾ S. Thomas revera distinctione ejusmodi facta optime difficultatem propositam solvit. Verumtamen juxta interpretationem auctoris nullatenus difficultas talis dilueretur. Praedeterminando enim physice voluntatem ad actus pravorum inclinaret Deus directe ipsam ad malum, faceret hominem velle id, quod volendo formaliter peccaret; faceret ergo cum peccare et esset causa peccati.

malum, quando a solo Deo³⁾ movetur. Hoc contingit primo, motione illa qua voluntas a Deo movetur ad volitionem boni universalis: respectu hujus volitionis voluntas se habet ut mota tantum, et non ut se movens; et sine hac volitione voluntas non potest aliquid velle. Contingit hoc secundo⁴⁾ per illam motionem, qua interdum specialiter Deus aliquos movet ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, per gratiam sc. operantem, ut docet S. Thomas in tract. de Gratia (1. 2. q. 111. a. 2): »Operatio alicujus effectus, inquit, non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectui in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur gratia operans.« Utraque motio specialis⁵⁾ dicitur, quia supplet primum actum necessario praerequisitum ad hoc, ut voluntas seipsam movere possit. Haec habentur in prima et tertia propositione. Ad malum autem moveri potest voluntas, quando ipsa se movet: nam ut in secunda propositione dicitur, homo per rationem se determinat ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Recte agit, quando se determinat ad id, quod est vere bonum; peccat vero,

³⁾ Verum est voluntatem nunquam moveri ad malum morale, quando a solo Deo movetur. Auctor tamen sumit ista verba »a solo Deo« in oppositione ad motionem, qua voluntas seipsam movet, dum in objectione dicitur »a solo Deo« ad excludendum aliud *exterius* principium, ut sensus sit: quotiescunque voluntas incipit velle, indiget praemoveri a b alio; quando incipit velle aliquod bonum, quod Deus vult eam velle, movetur a Deo ad hoc bonum particulare; si vero incipit velle malum, videtur admittenda alia extrinseca causa, a qua directe ad malum moveatur, cum Deus non possit esse causa peccati ideoque non possit directe movere ad actum peccati.

Deinde etiam dato et non concesso (vide jam titulum articuli: »Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio«) illud »a solo Deo« opponi in objectione reipsa motioni, qua voluntas semetipsam movet, quomodo posset S. Thomas nullam facere mentionem in solutione nodi de physica praedeterminatione, si illam tueretur, cum tamen etiam physica praedeterminatio ad unum, inquantum est praevia, sit a *solo Deo*, ac praecise in hac praedeterminatione praevia contineatur *tota* difficultas contra thomisticam doctrinam, praecipue si agitur de actu peccati?

⁴⁾ Falsum est in motione speciali, qua Deus per gratiam voluntatem movet ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, seu ad volendum aliquod bonum particulare, juxta S. Thomam moveri voluntatem a solo Deo, quin ista etiam seipsam moveat (cfr. infra n. 125); secus nulla ejusmodi volitio hominis esset libera ac consequenter meritoria.

⁵⁾ Utraque motio commemorata in nostra responsione specialis esse nequit, quia altera tantum, ut distinguatur a priori ita nuncupatur, prior autem expresse »universalis« nominatur in oppositione ad alteram.

quando se determinat ad bonum apparens.⁶⁾ Haec est integra responsio S. Thomae. An autem praeter motionem specialem, qua voluntas a Deo movetur ad primum actum, ipsa, ut se moveat et determinet ad hoc vel illud, indigeat, vel non, alia motione, communī⁷⁾ sc., qua Deus ut primus motor causas secundas etiam liberas ad omnes actus movet et determinat, ex citata responsione non habetur. Hanc excludendam non esse aliis locis⁸⁾ aperte tradit S. Thomas: »Cum aliquid

⁶⁾ Verum est hominem peccare, quando se determinat ad bonum apparens. Attamen si vera esset doctrina de physica praedeterminatione ad actus pravorum, etiam cum restrictione in quantum sunt actus, Deus moveret directe hominem ad id volendum, quod volendo hic formaliter peccaret; ergo Deus esset causa peccati. Ex altera parte homo physice praedeterminatus ad actum peccati, vellet infallibiliter id et quidem solummodo id, quod Deus vellet eum velle; ergo non peccaret, cum peccare possit tantum, quando vult id, quod Deus non vult eum velle.

⁷⁾ Si secundum mentem S. Doctoris liberum arbitrium revera ultra motionem universalem ad agendum indigeret adhuc physica praedeterminatione, responsio Angelici esset sophistica, sicut prius (n. 98) hoc ostendimus. Dicit autem S. Thomas: »sine hac universali motione homo non potest aliquid velle« insinuando per istam universalem motionem suppeditari homini possibilitatem aliquid volendi, qua possibilitate ante motionem carebat.

⁸⁾ Neque locis illis citatis neque ullis aliis S. Thomas affirmat in actibus malis praeter motionem universalem requiri adhuc ad agendum aliquam physicam praedeterminationem ad unum.

In primo testimonio laudato dicitur dumtaxat Deum movere liberam creaturam in omni actu libero ita, ut etiam ipsa se moveat; idcirco non repugnare libertati, quod Deus sit causa actus liberi. Ergo: ideo asseritur actus, cujus Deus est causa et in quo Deus creaturam movet, actus asseritur, inquam, liber, quia causa secunda etiam seipsam movet. Quod omnes saltem Molinistae concedent, dico saltem Molinistae, quia plures Thomistae perperam interpretantes S. Thomam (1. 2. q. 111. a. 2) putant posse actum causae secundae esse liberum, quamvis sit voluntas a solo Deo mota, quin ipsa quoque semet moveat, quin ipsa semet determinet (n. 121 et 127).

Secundus et tertius locus agit de motione speciali ad actum bonum, quem Deus vult fieri, non autem de motione universali ad volitionem malam, quam Deus non vult, sed permittit fieri a creatura.

Quantum testimonium ita habet: »Voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia nisi mota per aliquid activum; vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel quod in ea interiorius operatur, sicut est ipse Deus«. S. Thomas igitur docet propter duplex ad utrumlibet esse creaturae liberae necessarium esse duplicem ejus motionem, h. e. propter indifferentiam potentialitatis seu ad utrumlibet esse ex parte sui liberum arbitrium creatum, quando nondum est in actu, non autem quando jam est »in actu per motionem ad bonum universale«, indiget moveri (non praedeterminari physice) a Deo et propter indifferentiam libertatis seu ad utrumlibet esse ex parte ejus, ad quod dicitur, debet ejus actus quoad specificationem determinari ab objecto.

Neque licet testimonium Aquinatis pro lubitu essentialiter immutare seu truncare ad probandam suam opinionem ex S. Doctore, sicut

movet se ipsum, inquit S. Doctor, non excluditur, quin ab alio moveatur: et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi» (de Malo q. 3. a. 2. ad 4). Unde licet homo se determinet ad hoc vel illud. »Deus tamen facit eum velle hoc vel illud« (3. Cg. c. 89). — »Ipse in anima agit inclinando liberum arbitrium ad hoc vel illud, quod proprie dicitur movere ad actum« (Resp. ad Fr. Ioan. Vercell. de art. 108. q. 38). — »Voluntas hominis enim (licet in actu per motionem ad bonum universale) non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia nisi mota per aliquid activum, quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus« (de Verit. q. 24. a. 14).

Ex dictis patet, quid respondendum sit ad ultimum assertum R. P. Schneemann. Falsum est secundum Thomistas Deum semper movere voluntatem ad aliquid determinate⁹⁾ volendum, ea motione, qua S. Thomas dicit Deum interdum specialiter movere voluntatem: hoc solum contingit, quando »mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens.« Praemotio physica ab hac speciali motione distinguitur. Falsum etiam est secundum S. Thomam voluntatem motum gratia acceptum modificare¹⁰⁾ posse.« —

facit Dummermuth (l. c. p. 154 et passim) allegando effatum illud mutilatum hoc modo: »Voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem nisi mota per aliquid activum, quod in ea interius operatur, quod est Deus.«

⁹⁾ Verum est, quod Schneemann asserit: »Secundum Thomistas Deus semper movet ad aliquid determinate volendum, nec solum movet, sed plane determinat, quia repugnaret hominem secus agere; secundum S. Thomam interdum dumtaxat movet (ad aliquid determinate volendum), non determinat; movet nempe Deus voluntatem ad aliquid determinate volendum speciali tantum motione quoad actus bonos, quos ipse vult fieri. Secundum Thomistas vero Deus physice praedeterminat et ad actus bonos et ad actus pravis. Nil refert, quod ad actus bonos movet influxu gratiae supernaturali, quia hic consideramus solam rationem seu solum modum movendi.

¹⁰⁾ Si agitur de motione universali in actibus pravis, quos Deus permittit tantum et non vult fieri, et quod attinet resistantiam, quam homo opponit gratiae sufficienti, debemus admittere ejusmodi modificationem ad explicandam culpam causae secundae, quae culpa fit contra voluntatem Dei antecedentem ac praeter voluntatem consequentem. Nihilominus talis modificatio, sicut ipsum peccatum eidem modificationi annexum seu resistantia gratiae sufficienti opposita fieri nequit nisi Deo permittente, i. e. fieri non potest sine motione universali, sed debet fieri sine motione speciali et a fortiori sine physica praedeterminatione.

Dices quidem S. Thomam rejicere in l. q. 19. a. 8. sententiam eorum, qui putant distinctionem contingentiae et necessitatis in effectibus habere suam rationem solum in diversitate causarum secundarum, prout sunt contingentes vel necessariae, et Aquinatem reponere hanc radicem contingentiae et necessitatis in efficacia divinae voluntatis; cum enim sit

114. Diximus supra (n. 103) falsam esse interpretationem propositam a Dummermuth (l. c. p. 349 sqq) quoad testimonium S. Thomae (2. d. 39. q. 1. a. 1), inquantum auctor infititur Aquinatem ibidem negare physicam praedeterminationem. Quod nunc breviter examinaturi sumus.

»Nihil imputatur, ait D. Thomas, alicui in peccatum et culpam nisi illud, cuius causa ipse est: quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero, quorum causa non

voluntas Dei efficacissima, producit omnia, quae vult fieri, et efficit etiam, ut eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult sive contingenter sive necessario. Nam »nullus defectus causae secundae impedire potest, quin voluntas Dei effectum suum producat« et alioquin sequeretur distinctionem contingentium a necessariis »esse praeter intentionem et voluntatem divinam, quod est inconveniens«.

Sed etsi abstrahamus ab interpretatione Cajetani in h. 1., quae displicet Bannesio, respondemus S. Thomam quacrerre in praedicto articulo de effectibus »volitis« a Deo, de iis, quae Deus voluntate consequente vult fieri; ergo sermonem esse quoad actus liberos de influxu speciali, quo liberum arbitrium motum semper operatur secundum intentionem voluntatis divinae; non autem loquitur Angelicus de operibus malis, quae fiunt praeter voluntatem divinam. Non possumus vero dicere ea peccata fieri, quae Deus vult fieri, et eodem modo fieri, quo Deus ea fieri vult.

Neque tandem nos referimus distinctionem contingentium a necessariis *solum* in causas secundas, si affirmamus etiam a liberi arbitrii determinatione dependere, utrum hic aliusve actus exerceatur et causam secundam formaliter peccando modificare motionem divinam Deo permittente. Quae doctrina nullam ponit in Deo imperfectionem, ut opinatur falso Bannesius, nullamque dependentiam a causa secunda, cum sartum tectumque servetur principium S. Thomae: quidquid fit, fit aut Deo volente aut Deo permittente.

Si quis autem hac conditione nondum contentus ad salvandam perfectionem Dei ejusque independentiam a creatura cum Bannesio postulat, quod Deus providentia sua omnia modifcet etiam quoad motum voluntatis, non solum quantum ad exitum, quod Deus omnem volitionem efficiat praedeterminando liberum arbitrium physice ad unum, debet recedere a doctrina D. Thomae et doctrina catholica hominem peccando velle aliquid, quod Deus simpliciter non vult eum velle, Deum non velle peccata fieri, non esse causam peccati; liberum arbitrium resistendo gratiae sufficienti exire ab ordine causae primae quoad motum voluntatis; hominem formaliter peccare resistendo gratiae ita, ut possibile ipsi esset pro innata libertate eidem gratiae non resistere, unde sequitur ejusmodi gratiam ex sua natura talem esse, cui possit voluntas resistere vel obtemperare, ac fieri posse, ut cum eadem gratia unus convertatur et alius non.

Ceterum neque ipse S. Thomas in explicanda contingentia obliviscitur omnino respectum habere causarum secundarum; »Sicut divina providentia, inquit 3. Cg. c. 72, non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit. Iam enim ostensum est, quod operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis« (cfr. 1. d. 38. q. 1. a. 5).

sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, sc. voluntas potentiae et voluntas actus; voluntas potentiae, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est.» — Quaestio ergo tota versatur de actu, de volitione ejusque causa, non de causa nostrae voluntatis, quatenus est aliqua potentia, facultas animae, quae procul dubio a solo Deo est.

»Sed sciendum, prosequitur S. Thomas, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate: ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate.« — Quaeritur itaque de causa actus voluntatis seu de causa volitionis et in specie de causa, ut agens exeat determinate in hunc actum vel illum. Docet autem Angelicus liberum arbitrium esse causam suae volitionis »tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum« et propterea habere dominium suorum actuum, quia in ejus potestate est determinatio agentis ad actum. Nam a Deo creatura libera accepit talem naturam, ut voluntas ejus indifferens sit ad plura. »Sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est *ab alio* (i. e. a Deo, illum alium esse Deum intelligendum, ait Dummermuth p. 349, »concedimus, videtur enim res manifesta,« non est ergo ab alio, a Deo) *determinante, sed ab ipsa voluntate*.« Illa particula: »sed« in principio propositionis ostendit clare oppositionem inter praecedentia: voluntatem a Deo habere naturam suam non determinatam ad unum — et subsequentia: sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est a Deo determinante, sed a seipsa, aliis verbis: non est attribuendum influxui divino, in specie non physicae praedeterminationi Dei, sed determinationi ipsius agentis, semet determinantis ita, ut volitio quoad »determinationem agentis ad actum« sit adscribenda non Deo, sed libero arbitrio. Insuper si dicitur: non est ab alio, sc. Deo determinante, sed ab ipsa voluntate, ut exeat in hunc actum vel in illum — debet certe utrumque membrum, videlicet negatio: non esse ab alio determinante et affirmatio: esse ab ipso libero arbitrio, sumi *in eodem sensu*, non autem diverso, i. e. non esse a physica praedeterminatione divina, sed a libera electione seu determinatione ipsius voluntatis. Quod attinet vero voluntatem, non potest quaeri, utrum ipsa voluntas sibi dederit talem vel talem naturam. Ergo etiam illud: »non est ab alio, sc. Deo determi-

nante« non respicit collationem talis vel talis naturae, sed negat determinationem voluntatis per divinam physicam praemotionem.

»Sed in naturalibus, pergit S. Thomas, actus progreditur ab agente; sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibile est in suo actu deficere quantum ex natura sua eo, quod ex nihilo est et in defectum pervertibilis: et ita relinquitur, quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum (? defectum) ejus.« — Ex praedictis D. Thomas conclusionem infert. Quia homo non determinatur a Deo ad actum peccati, sed quia ipse motus a Deo influxu generali per rationem se determinat ad bonum apparens, ideo ipsi actus malus in culpam et peccatum imputatur, nullo modo autem Deo.

Quare si Dummermuth dicit duplici sensu posse intelligi verba S. Thomae: »Quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio (a Deo) determinante« — videlicet vel ita: »Quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est a Deo determinante, tamquam a dante voluntati talem naturam, per quam ad hunc actum determinatur« vel ita: »Quod voluntas determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est a Deo determinante tamquam a praemovente voluntatem ad hunc actum vel illum actum« et deinde subdit: »Si hunc secundum sensum intendat S. Thomas, manifesto negat ipse praedeterminationem physicam — Atqui evidentissimum est S. Thomam non secundum, sed primum sensum intendere,« omnes non praecipati praeconcepta opinione de physica praedeterminatione vel obiter contextum considerantes oppositum judicabunt: Evidentissimum est S. Thomam non primum, sed secundum sensum intendere et per consequens infitiri physicam praedeterminationem.

S. Thomas simpliciter negat Deum determinare voluntatem, ut exeat in hunc actum vel in illum. In negativa propositione praedicatum semper distributive supponit, universalem obtinet suppositionem. Quapropter etiam praecisione facta a contextu in utroque sensu negandum est esse a Deo voluntatem determinante, ut exeat ista in hunc actum vel in illum, etsi abstrahamus ab eo, quod Aquinas nunquam cum Thomistis duplicem determinationem voluntatis ex parte Dei distinguit, sc.

determinationem ex necessitate, per modum naturae necnon alteram per modum liberi.

Porro: ex primo sensu necessario secundus inferitur. Nam si Deus voluntati naturam talem dedit, per quam non determinatur ad unum actum ita, ut potentia voluntatis creatae quoque imitando perfectionem voluntatis divinae, quantum in se est, indifferens sit ad plura, sequitur Deum movere voluntatem secundum ejus proprietatem et exigentiam naturae »non auferendo ei modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit« (de Verit. q. 6. a. 3. ad 3) vel quod idem est, non praedeterminando eam physice ad unum in actu libero. Alioquin physica praedeterminatione tolleretur praerogativa libero arbitrio concessa in creatione. »Deus operatur, inquit S. Doctor (2. d. 25. q. 1. a. 1. ad 3), in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante (i. e. movente, non determinante) liberum arbitrium agat; *sed tamen* determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur: unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.« Quomodo autem non sicut primo agenti, jam explicavimus (n. 27 sq.)

S. Thomas nempe non excludit dependere etiam a Deo, utrum hic aliusve actus ponatur, non negat praedefinitionem seu praedeterminationem actuum liberorum fieri a Deo, sed infitiatu praedeterminationem physicam voluntatis ad unum in actu libero. Declaravimus etiam, quomodo verba, quibus Angelicus videtur negare praedeterminationem actionum liberi arbitrii creati, sint intelligenda. Si enim verba S. Thomae sumuntur, sicut jacent, valerent reipsa tantummodo de Deo, qui non solum seipsum determinat ad volendum hoc vel illud, sed cujus etiam volitio ab ipso solo determinatur; sicut enim Deus in agendo non praedeterminatur ab alio, ita, cum sit qua causa prima omnino independens, neque movetur ab alio, dum creatura libera se sola quidem in actibus liberis determinat et non physice determinatur ad unum a Deo, sed movetur tamen a Deo influxu indifferenti ejusque volitio perinde atque omne ens participatum et omnis operatio causarum secundarum dependet etiam a libera determinatione divina.

115. Sed dices: Nonne S. Thomas explicite tuetur sententiam omnem causam contingentem indigere, quod a Deo efficienter quoad exercitium determinetur ad suum actum, ut possit prodire in operationem? Quaerens enim 1. q. 19. a. 3: »utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit« — opponit sibi

quinto objectionem: »Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Comm. in 2. Phys. (text. 48); si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur, quod ab aliquo alio determinetur ad effectum et sic habet aliquam causam priorem.«

Respondet autem ad 5: »Causa, quae est ex se contingens, oportet, ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.«

»Atqui, concludit Dummermuth (l. c. p. 147 sq), omnis creata voluntas est causa ex se contingens, ut per se patet. Ergo omnis creata voluntas, ut operetur, indiget, quod a causa priore determinetur, i. e. praedeterminetur, efficienter et physice, seu ex parte potentiae quoad exercitium. Dictum est quoad exercitium; revera enim S. Thomas in hac responsione loquitur de determinatione physica seu quoad exercitium, et non de determinatione objectiva seu quoad specificationem. Hoc constat primo ex argumento, cui respondet, quod aperte procedit de causa praevis determinante per modum causae efficientis seu physicae. Secundo, idem colligitur ex verbis responsionis. Dicit S. Doctor, quod »voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum.« Hoc verum est de determinatione quoad exercitium, non autem de determinatione quoad specificationem; nam hoc modo »voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur« (l. Cg. c. 82); sicut etiam voluntas creata determinatur quoad specificationem a proprio intellectu objectum praesentante: »Isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum« (l. 2. q. 9. a. 1.) Ergo de determinatione quoad exercitium intelligenda est doctrina S. Thomae. Ceterum, voluntas creata est causa, quae est ex se contingens quoad exercitium; ergo oportet quod ipsa determinetur quoad exercitium ab aliquo exteriori ad effectum. — Evidens est doctrina S. Thomae.«

Rursum occurrit nobis in hoc frivolo argumento pro physica praedeterminatione vel potius pro eo, quod haec sit juxta mentem S. Thomae, interpretatio doctrinae Angelici evidenter falsa.

Merito monet Cajetanus in h. a.: »Circa probationem primae partis conclusionis adverte, quod illa maxima: omnis potentia habet habitudinem necessariam ad proprium objectum, non intelligitur quoad exercitium actus sed quoad specificationem ejus i. e. non sonat, quod omnis potentia necessario exercetur circa

objectum, cum experiamur potentias quandoque otiosas esse, sed quod si exercetur, oportet quod circa proprium objectum (necessario) exerceatur. Hoc idem est, ac si diceretur, quod exercitus actus necessariam habet habitudinem ad proprium potentiae objectum. Hoc autem est, quod per illam maximam intenditur, et optime proposito deservit, in quo *non* quaeritur de *exercitio actus*, sed de *specificatione* exercitii actus. Non enim est quaesitum, an Deus velit, sed an quidquid vult, necessario velit. Ubi manifeste patet, quod de exercito actu insinuato in ly »quidquid vult« *specificationem* quaerit, an sc. necessariam aut non necessariam habitudinem ad volutum habeat.«

In toto articulo S. Thomas quaerit de sola *specificatione*, nullibi vero de exercitio actus. Ideo etiam objectio 5. et responsio ad hoc argumentum data sine ullo dubio ita intelligenda est, sc. de *determinatione* quoad *specificationem*, non autem quoad exercitium actus.

Hoc clare patet etiam ex verbis S. Thomae: »Causa, ait, quae est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volutum, ad quod habet habitudinem non necessariam.« Igitur sermo est de *determinatione* ad hunc aliumve effectum (cfr. resp. ad 4), de *determinatione* ad hoc vel illud volutum, ad hoc vel illud objectum, de *determinatione* objectiva quoad *specificationem*, non de *determinatione* ad agendum vel ad volendum seu quoad exercitium actus.

Si vel minima de hac re dubitatio superesset, omnis ambiguitas tolleretur penitus interpretatione ipsius S. Thomae; optimus sui interpret semper est ipse Aquinas. Eandem omnino quaestionem agit S. Doctor etiam 1. Cg. c. 81 et deinde c. 82 rationes, quae videntur militare contra suam doctrinam, proponit solvitque. Tamquam ultima objectio autem c. 82 affertur nostra difficultas: »Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens, inquit, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit, ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra (c. praec.) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum, et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.«

Ecce argumentum, sequitur responsio: »Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum (sc. hoc vel illud) ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum volunta-

tēm sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta.»

Quia voluntas Dei per sui intellectus cognitionem ad sua volita seu causata quoad specificationem determinatur, propterea voluntas non determinatur per aliquam causam extraneam, sed per seipsam ad volitum, cum intellectus divinus realiter idem sit ac voluntas.

Unde Cajetanus in h. l. Summae Theol. dicit: »In responsione ad 4. et 5. nota diligentissime doctrinam in 1. Cg. c. 82 de contingentia ad utrumlibet dupliciter inventa, sc. quandoque ex parte causae et quandoque ex parte ejus, ad quod dicitur. Et plane intelliges ea, quae hic dicuntur brevissime.« Et inquantum ad contingentiam ex parte ejus, ad quod dicitur, observat contra Scotum: »Fas quippe non est in divina voluntate contingentiam dicere, sed, ut in littera dicitur, est in se necessaria non necessariam habens habitudinem ad secundario volita, si necessarium aut contingens ei tribuendum est: magis proprio enim vocabulo liberam dicere debemus, ut alibi S. Thomas docet, quoniam libertas media est inter necessitatem et contingentiam. Illa enim impossibilitatem aliter se habendi, haec possibilitatem aliter se habendi successive i. e. mutabiliter ponit, libertas autem absque mutabilitate aliter se habere posse significat.«

Nomen autem contingentiae S. Thomas haud raro, prout etiam ex ejus testimoniis mox adducendis colligi poterit, pro indifferentia libertatis accipit. »Quod autem, ait 3. Cg. c. 73, voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.«

116. Quemadmodum Angelicus loco laudato verba illa: »Ab eo, quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio determinetur ad unum, ut dicit Comm. in 2. Phys.« — intelligit de determinatione ad actum necessaria quoad specificationem per objectum, ita etiam alias *semper* accipit idem argumentum de determinatione voluntatis objectiva quoad specificationem, non vero de determinatione ex parte subjecti quoad exercitium actus. Ad utrumlibet esse ex parte sui enim seu indifferentia potentialitatis exigit mo-

tionem (non determinationem physicam) voluntatis ab aliqua causa exteriori i. e. a Deo quoad exercitium actus, ad utrumlibet esse autem ex parte ejus, ad quod dicitur, necessariam reddit determinationem quoad specificationem ab obiecto tamquam causa extrinseca.

»Nihil agit, ait S. Thomas (2. d. 25. q. 1. a. 1), nisi secundum quod est in actu; et inde est, quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque. Et inde est, ut dicit Comm. in 2. Phys., quod ab eo, quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni.«

Similiter 3. Cg. c. 2: »A contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quod (? aliquid aliud vel: per aliquid quo) determinetur ad unum. Impossibile igitur esset, quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus.« Quod pertinet ad specificationem actus: »Aliquid dicitur, inquit S. Thomas (1. q. 82. a. 4), movere dupliciter. Uno modo per modum finis; sicut dicitur, quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis.«

Item Met. lib. 6. textu. 5. lect. 2: »Contingens autem ad utrumlibet non potest esse causa alicujus in quantum hujusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiae, quae est in potentia ad duo opposita. Nihil enim agit, secundum quod est in potentia. Unde oportet quod causa, quae est ad utrumlibet, ut voluntas, ad hoc quod agat, inclinetur magis, ad unam partem per hoc, quod movetur ab appetibili.«

In q. 3. a. 3. de Malo ponit sibi S. Thomas objectionem 5: »Omne, quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc, quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, sc. ad bonum et malum. Ergo ad hoc, quod exeat in actum peccati, indiget, quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur, quod diabolus sit causa peccati.« — Respondet vero: »Voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, sc. per consilium rationis: nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecus.«

Dummermuth (l. c. p. 145 sq) adjungit ad haec verba explanationis gratia: »i. e. per aliquod agens quod operatur exterius.

Oportet tamen hoc esse per agens, quod interius operatur; nam, ut in corp. art. dicit S. Doctor: »*Causa perficiens et propria voluntarii actus est solum id, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda et Deus sicut causa prima,.... qui solus in voluntate operatur et voluntatem inclinare potest, in quodcumque voluerit.*« Hac ratione dicit S. Thomas ad 11: »*quod Deus est universale principium cujuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra in corp. art. dictum est.*« Ergo quod voluntas ad unum determinetur, hoc a Deo est et ab ipsa voluntate; a Deo tamquam a primo determinante, a voluntate vero tamquam a causa secunda se determinante sub Deo.

»Intelligenda est haec doctrina de actionibus bonis, non vero de malis nisi quantum ad id, quod habent de entitate et actione; nam ut in eadem responsione subdit S. Doctor, »*quod error et peccatum et deformitas accadat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis.*« Et in art. 2.: »*Quod est in peccato de actione reducitur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium.*« Expressius idem asserit in 1. 2. q. 80. a. 1. ad 3: »*Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est ex voluntate humana et a diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.*« Haec Dummermuth.

Falso exponit Dummermuth ista verba: »nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum« declarando ita: »i. e. per aliquod agens, quod operatur exterius. Oportet tamen hoc esse per agens, quod interius operatur,« videlicet per Deum.

Ad hoc, ut exeat creatura in actum peccati, in genere *non* indiget ab aliquo alio determinari *ad malum* neque a diabolo neque eo minus a Deo, qui ad malum voluntatem determinare nequit, sed determinatur quoad specificationem per consilium rationis et quoad exercitium actus determinatur a semetipsa, nullo modo autem a Deo.

Movetur seu praemovetur homo ad agendum etiam *in* actu peccati, non autem determinate *ad* actum peccati a Deo tamquam ab universali motore (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3) seu ab universali principio, quod idem est (de Malo q. 3. a. 3. ad 11. et 1. 2. q. 80. a. 1. ad 3) influxu generali, non autem speciali i. e. Deus non movet ad aliquid determinate volendum, nedum, quod toto caelo differt, praedeterminat liberum arbitrium ad actum peccati.

Idcirco usurpat S. Thomas loquens de motione divina ad agendum in actibus malis illam denominationem Dei: *u n i v e r*

salis motor, universale principium, quia Deus movet in tali actu voluntatem non ad aliquid determinate volendum, sed influxu generali ad universale objectum ejus reducendo eam ex potentia in statum actualitatis ita, ut voluntas incipiat velle ipsaque sola se determinet ad hoc vel illud, sive vere bonum sive apparens bonum nullo modo a Deo physice praedeterminata ad unum.

Deum non determinare liberum arbitrium juxta S. Thomam ne motione sua speciali quidem ad bonos actus, quos Deus vult fieri, jam ostendimus (n. 18).

117. Quid autem existimandum est de duobus illis testimoniis (de Pot. q. 3. a. 7. ad 13. et 1. 2. q. 10, a. 4), ubi secundum Aquinatem Deus ita movet voluntatem in actu libero, ut eam non ex necessitate ad unum determinet?

Priori loco enim dicit S. Thomas: »Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam: et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.«

Altero vero loco docet: »Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.«

Per se potest hoc dictum duplicem habere sensum, sc. aut: Deus movet quidem voluntatem etiam in actu libero, sed non determinat eam ad unum; aut: Deus determinat quidem voluntatem ad actum liberum quoque, non determinat autem ex necessitate, sed per modum liberi. In priori casu terminus: »ex necessitate« esset explicativus, sicut si dico: homo rationalis; in altero vero esset restrictivus, sicut si dico: animal rationale.

Uter sensus sit secundum mentem S. Thomae, non potest omnimoda cum certitudine determinari nisi ex alia doctrina ejusdem Doctoris.

Si est indubia sententia Angelici, quemadmodum hucusque demonstravimus: Deum non praedeterminare physice voluntatem ad actus liberos, in primis non ad actus praveos, prior tantum sensus erit admittendus. Sin autem posset probari juxta S. Thomam: Deum determinare physice voluntatem etiam ad actus liberos seu duplicem esse distinguendam praedeterminationem physicam, videlicet tum ex necessitate ad actus necessarios tum per modum liberi ad actus liberos, sicut distinguitur

duplex motio divina, sc. ex necessitate et per modum liberi, nullum dubium esset, quin etiam secundus sensus posset esse legitimus. Istam autem suppositionem aperte adversari sententiae D. Thomae ex praecedentibus liquido constat.

Omnes conatus, quibus Thomistae moluntur ostendere cum aliqua probabilitate S. Thomam tueri praedeterminationem physicam ad actum peccati, licet restringatur hoc ad actum, inquantum actio et ens quoddam est, semper necessario erunt inanes. Quod ex Angelico probari potest, id tantum est: Deum esse causam actus peccati in genere naturae et physice movere voluntatem etiam in actu peccati, non autem eam directe movere, nedum physice praedeterminare ad actum eundem.

Dummermuth (l. c. p. 168 sq) secundum sensum suadere satagit ex comparatione cum hisce propositionibus: Deus non ex necessitate movet voluntatem; voluntas non ex necessitate vult, quaecunque vult; voluntas non ex necessitate determinatur ad unum.

At nihil proficit atque in vanum laborat; responsio enim in promptu est, cum omnes, qui cum S. Thoma sentiunt, concedant: Deum movere ex necessitate voluntatem ad actus necessarios et per modum liberi in actibus liberis. — Item: Voluntas vult necessario finem et vult libere ea, quae sunt ad finem. — Pariter: Voluntas determinatur ex necessitate a fine suo, non autem determinatur ex necessitate ab eis, quae sunt ad finem, vel si mavis: Voluntas determinatur a Deo ex necessitate ad actus necessarios, sed determinatur libere a seipsa ad actus liberos. Nunquam autem probabitur vel ex S. Thoma vel ex ratione: Deum praedeterminare voluntatem physice quomodocunque ad actus liberos.

Error Thomistarum semper idem est, sc. quod identificant praemotionem cum praedeterminatione physica ad unum. S. Thomas distinguit quidem triplicem motionem; universalem, praesertim quoad actus peccaminosos; specialem quoad actus quos Deus vult fieri, et motionem praedeterminantem ad unum circa actus necessarios, sed de aliqua simili distinctione physicae praedeterminationis quoad actus necessarios et actus liberos frustra quaeres in Aquinate ullum vestigium.

Idecirco incurritur ignoratio elenchi, dum concluditur cum Dummermuth perinde atque ex propositione: Deus non movet ex necessitate voluntatem in actibus liberis, ergo: movet per modum liberi — etiam ex propositione: Deus non praedeterminat ex necessitate ad actus liberos, ergo: praedeterminat per modum liberi. Major omissa in primo ratiocinio est affirmativa: Deus movet volun-

tatem etiam in actu libero; in altero autem juxta S. Thomam est negativa: Deus non praedeterminat physice voluntatem ad actum liberum et proinde utraque praemissa esset negativa (n. 9).

Neque deest exemplum in S. Thoma, ubi propositio: voluntas non de necessitate determinatur — certe significat, quod voluntas generatim non determinatur neque ex necessitate neque per modum liberi. Ita docet Angelicus (de Verit. q. 22. a. 5): »Sicut est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum, quae naturaliter vult voluntas, ad ea, respectu quorum a se ipsa determinatur... Et ideo quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea, quae in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis et alia hujusmodi; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate« i. e. naturali inclinatione in genere nullo modo voluntas determinatur ad ea, quae sunt ad finem, sed determinatur libere a se ipsa per suam electionem.

Unde concludit S. Thomas in resp. ad 13. de Pot. q. 3. a. 7: »Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima nonita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam: *et ideo determinatio actus* relinquitur in potestate rationis et voluntatis.« Si nimirum voluntas quomodocunque physice a Deo praedeterminaretur ad unum, non amplius in ejus potestate relinqueretur determinatio actus, quae determinatio a solo Deo dependeret.

Quare si sermo est in specie de actu peccati, dicendum est: quia Deus non determinat voluntatem ad actum peccati, ideo determinatio ejusdem actus, i. e. volitio peccati relinquitur etiam in potestate rationis et voluntatis atque ideo Deus est causa illius actus dumtaxat in ordine naturae, non secundum quod est moralis; sola autem voluntas est causa ejusdem actus in ordine moralitatis eo, quod libere se determinavit ad illam volitionem malam Deo permittente, non volente, non voluntatem praedeterminante, cum considerata natura tantum motionis divinae voluntati aequae possibile esset etiam se determinare ad oppositum. Quod dici nequit in causa physicae praedeterminationis ad actum peccati.

118. Sicut in systemate thomistico supposita doctrina de physica praedeterminatione ad unum impossibile est explicare culpam hominis, ita etiam in ejusmodi hypothesi praescientia Dei quoad peccatum formale explanari nequit, quin explicatio ipsa implicet contradictionem.

Clarissime demonstrat hoc Franzelin (l. c. p. 455 qq) circa sententiam Gneti (Clyp. theol. thom. de Deo tract. 4. disp. 8. n. 254): »Nullis unquam, ait, explicationibus conciliabuntur haec duo, quae in loco citato Gonetus affirmat. Prima propositio: *»Nisi homo vel angelus prius natura se determinaret ad formale peccati vel ad materiale formaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum seu ad entitatem physicam, quae malitiae morali substernitur . . . Dicendum est Deum entitatem et actualitatem in materiali peccati imbibitam idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam se ipsam ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum ex propria malitia et defectibilitate se determinaturam.«*

»Non quaeram, prosequitur Franzelin, quomodo Deus possit praevidere creaturam ad quidpiam se ipsam determinaturam nondum supposita destinatione praedeterminationis, cum tamen in doctrina istorum theologorum metaphysice repugnet voluntatem creatam sine praedeterminatione seipsam ad quidpiam determinare; sed quaero et Gonetus ipse quaerit, quomodo seu, ut ait, »in quo medio« Deus praevideat illam sui ipsius determinationem voluntatis creatae natura priorem prae decreto divino praedeterminationis? Respondet: Deum videre illam natura priorem determinationem voluntatis in suo decreto praedeterminationis, quod tamen est natura posterius. Haec enim est ejus secunda propositio: *»Si autem quaeras, in quo medio talis praescientia fundetur (nempe praescientia, qua prius natura h. e. nondum supposito decreto praedeterminationis ad materiale peccati Deus praevidet creatam voluntatem seipsam determinaturam ad formale peccati ex propria malitia), dici potest et haec responsio videtur verior et principiis Thomistarum conformior, talem praescientiam non fundari in alio medio, quam in ipsa praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum.«*

»Haec igitur duo nobis proponuntur. Nullo adhuc supposito decreto praedeterminationis Deus ab aeterno praescit voluntatem creatam se ipsam determinaturam ad peccatum, et nonnisi iam praehabita hac scientia Deus (nostro modo intelligendi cum fundamento in re) concipit decretum praedeterminationis; nihilominus tamen illa praescientia, quae habetur antecedenter ad omne decretum, sine ullo decreto, atque adeo non fundata in decreto praedeterminationis, cujus decreti conceptio immo fundatur in illa antecedente praescientia, nihilominus, inquam, talis antecedens praescientia »fundatur non in alio medio quam in decreto praedeterminationis.« Haec si contradictoria

non sunt, evidentiam ipsam fallere fatendum erit.« Haec Franzelin et jure merito.

Quod si ibidem ulterius dicit Gonet: »Licet decretum, quo statuit Deus ab aeterno ad actus malos et peccaminosos hominum et angelorum concurrere, in aliquo sensu praedefinitio et praedeterminatio appellari possit, potest tamen etiam postdefinitio (?) et postdeterminatio (?) nuncupari, licet enim in aliquo genere causae sit prior determinatione voluntatis creatae, in alio tamen est ea posterior, et ab illa dependet modo explicato, subindeque postdefinitio et postdeterminatio appellari potest,« haec verba in systemate thomistico nihil explicant. Loqui de postdefinitione ejus, quod jam praedefinitum est, de postdeterminatione ejus, quod jam praedeterminatum est, vel in genere de postdefinitione vel postdeterminatione est contradictio in adjecto. Quae contradictio etiam habetur, si vicissim voluntas dicitur se libere determinare, postquam prius jam a Deo physica praedeterminatione ad unum determinata exhibetur. A fortiori autem reperitur multiplex contradictio quoad actus malos, inquantum et determinatio Dei et determinatio voluntatis esset simul juxta datam explicationem et praedeterminatio et postdeterminatio, si ad invicem mutuo comparantur.

Necessaria vero est Thomistis ejusmodi contradictio, quia peccatum formale nunquam poterit explicari sine ulla libera suppositione creaturae i. e. sine scientia media. Nec quidquam juvat provocatio ad exemplum de apertione fenestrae per ingressum venti, quod sc. causae possunt in diverso genere sibi mutuo esse causa et effectus; nam in nostro casu agitur de duplici suppositione libera ad explicandum eundem actum primum liberum creaturae, non de causis necessariis et effectu necessario.

Nonnisi rejecta physica praedeterminatione admissaque scientia media poterit peccatum formale ejusque praescientia utcunque intelligi. Nam scientia media modo inscrutabili Deus cognoscit, quod homo peccaret resistendo alicui gratiae, cum possibile ipsi esset eidem auxilio pro innata sua libertate obtemperare. Unde si decernit homini impertiri solum illam gratiam, in hoc decreto permissivo praescit futuritionem peccati. Antecedenter ad hujusmodi decretum Deus nihil adhuc praevidet, nondum praescit determinationem futuram voluntatis. Scientia enim media nulla est praescientia alicujus actus futuri, sed simplex cognitio hujus conditionalis: si homo acciperet talem gratiam, libere eidem resisteret et peccaret.

119. Alii ut explicent juxta systema Bannesii Dei praescientiam de peccato futuro, sola pulchra vocabula cumulant, quae

nihil significant, nihil explicant, quoad culpam liberi arbitrii et permissionem hujus culpa ex parte Dei. Ita difficultates ne attingantur quidem, nedum solvuntur.

Zigliara (l. c. p. 463 sq) ex. gr. proponit explicationem verbis Icanis a S. Th. in 1. q. 14. disp. 20. a. 5. ad 1. n. 28: »Respondetur: non videre Deum peccata in decreto positivo circa illa, sed in decreto permissivo, seu quoad materiale peccati, ut entitas est, in praedeterminativo.... Respondemus ergo.... quod positio decreti permissivi, ut permissivum est, habet infallibilem connexionem cum peccato ex parte defectus, et positio decreti concurrendi ad entitatem peccati, ut entitas positiva est, habet infallibilem connexionem cum entitate peccati, ut praecise entitas est, non ut defectus est, licet iste defectus sequatur ad illam entitatem et specificam differentiam ejus, non absolute, sed ut est a causa secunda defectibili. Quare posita permissione, infallibile est quod sequetur privatio seu defectus peccati infallibilitate negativa, sicut posita suspensione influxus, infallibile est, quod sequetur annihilatio creaturae: permissio autem est suspensio influxus gratiae seu collationis auxilii. Posita autem praedeterminatione seu decreto de entitate peccati quoad positivum, infallibile est quod sequetur non ipsum peccatum, sed id quod entitativum et bonum est in peccato: hoc enim est a Deo.

»Et cum instatur quod huic essentialiter est annexa malitia ex ipsa specifica differentia talis actus, ut in odio Dei; respondetur, quod huic est annexa essentialiter malitia, distinguo, huic actui a causa defectiva et tamquam aliquid non causabile, sed deficiens a causatione, concedo; huic actui secundum entitatem suam absolute et ut effectibilis est, et a prima causa, nego: sicut operationi contingenti est annexa contingentia et fallibilitas, ut est a causis proximis, non ut est a causa prima.

»Et cum infertur quod Deus hoc modo praedeterminans non minus est causa malitiae quam voluntas; negatur consequentia: quia Deus est causa et principium hujus actus secundum id praecise, quod habet de bonitate et entitate, ut causa prima et primum ens; sicque in effectu ita respicit pro ratione formali id, quod entitatis est et id quod effectibile est, quod rationem defectibilis et recessum ab entitate nullo modo respicit nec attingit, sed potius illi opponitur; respici autem potest a causa secunda, quae non est pure efficiens, nec purum ens et actus, sed ens deficiens, et sic est causa entitatis etiam ut defectibilis. Et defectus seu malitia causatur ab omni operante seu adjuvante illam entitatem actus ut causa secunda, non ab operante ut causa prima; sicut claudicatio non sequitur a principio vitae ex parte animae, sed ex organo male af-

fecto, quod est tibia curva. Disparitas stat in hoc, quia peccatum aliquid entitatis debet habere, ne detur purum malum, quia si esset purum malum, destrueret se. Unde causa prima, quae solum causat ens sub ratione effectibilis, ex bonitate sua habet derivare entitatem peccati, non quatenus habet annexum defectum, sed quatenus habet praeponi malo et detinere, ne sit purum malum et ne corrumpat seipsum: et sic non cooperatur nec est causa defectus, sed est causa entitatis ut pure effectus, et ut detinens, ne sit purum malum. At vero causa secunda non operatur vel cooperatur illi entitati sub pura ratione entis, sicut primum Ens, sed ut ens defectibile et ex nihilo factum; et sic causa deficienter et non pure efficienter, inficitque entitatem actus, non pure perficit, nec detinet ne sit purum malum.

»Et argumentum factum si quid probat, etiam procedit contra concursum Dei simultaneum in ipsum actum peccati; nam etiam est causa peccati, qui juvat et cooperatur ei; et tamen Deus, quia solum concurrit sub ratione entis, non cooperatur peccato, etiamsi sit cooperans entitati peccati. Ergo neque si sit praecooperans sub eadem linea (entis) et in ratione praecisa entitatis. Concurrere autem Deum ad illam entitatem actus, nullus negare potest, nisi qui negaverit illum actum habere esse creatum, et consequenter participatum a Deo. Et ideo oppositum ejus censuratur a D. Thoma in 2. d. 37. q. 2. a. 2 ut propinquissimum errori.« —

Duae praecipue difficultates insolubiles juxta doctrinam thomisticam de physica praedeterminatione mihi videntur adversari responsioni praecedenti, sc. difficultas, quae oritur ex quaestione, in quonam consistat in ejusmodi hypotesi culpa moralis causae secundae et altera intime cum priori connexa de ratione divinae permissionis quoad peccatum.

Ad quidquid Deus physice voluntatem praedeterminat, procul dubio id voluntas infallibiliter vult. Propterea Deum in decreto praedeterminativo praevidere actum peccati patet; quia omnia dependerent a sola praedeterminatione divina. Verumtamen positio decreti praedeterminativi haberet hoc modo connexionem infallibilem non solum cum entitate peccati, ut praecise entitas est, sed etiam inquantum actus peccati in genere moralitatis positus malitia et deformitate sua inquinatus est. Praedeterminatione namque physica Deus directe efficeret, ut homo libere (dico: libere ex sententia Bannesii) vellet id, quod volendo formaliter peccat, atque adeo esset vere causa peccati eo, quod faceret hominem formaliter peccare.

Sed abstractione facta ab ista necessaria consequentia quaerimus: numquid non est nihilominus Deus dicendus causa peccati eo, quod »iste defectus sequatur ad illam entitatem et

specificam differentiam ejus, ut est a causa secunda?« Nam aut sequitur defectus et deformitas entitatem actus sine ulla libera suppositione voluntatis aut nonnisi ex ejusmodi libera suppositione. In priori casu Deus erit causa defectus, qui ex entitate actus absque ulla libera suppositione hominis infallibiliter sequitur, sicut est generaliter causa effectus alicujus, qui ex alio ipsius effectui independentem a libera suppositione alienae causalitatis sequitur. In altero autem casu dependet aliquid etiam a libera determinatione creaturae ac peccatum non poterit cum certitudine praevideri absque scientia media, quae nihil aliud est quam cognitio illius liberae suppositionis ex parte causae secundae. Praeterea in hoc tantum casu possumus loqui de peccato formali seu culpa liberi arbitrii, quae sine libera suppositione peccatoris intelligi nequit. »Nulli enim imputatur, quod (solum) ab alio dependet« (3. Cg. 160.)

Deinde idem sequitur ex eo quoque, quod dicitur: »positio decreti permissivi, ut permissivum est, habet infallibilem connexionem cum peccato ex parte defectus« seu »posita permissione infallibile est, quod sequetur privatio seu defectus peccati infallibilitate negativa, sicut posita suspensione influxus infallibile est, quod sequetur annihilatio creaturae: permissio autem est suspensio influxus gratiae seu collationis auxilii.« Quomodo enim Deus suspendendo actionem conservatricem, quae res iugiter perseverat in esse, vult annihilationem creaturae, ita vellet suspendendo influxum gratiae etiam peccatum, quod infallibiliter exinde sine ulla libera suppositione creaturae sequeretur: vellet peccatum fieri et non permetteret tantum. Et ex altera parte sicut annihilatio non posset ullam culpam constituere pro creatura, quia a solo Deo dependeret, ita neque id, quod independentem a libera suppositione voluntatis ex *solo* decreto divino infallibiliter sequeretur, haberet rationem peccati formalis pro causa secunda.

Quod si dicitur peccatum sequi infallibilitate negativa vel, ut alii volunt, logica, res est indifferens, dummodo excludatur quaelibet suppositio libera hominis seu scientia media. Ceterum difficile erit in doctrina de physica praedeterminatione determinare distinctionem inter infallibilitatem positivam et negativam sive quocunque demum nomine alio designetur. Etenim negata scientia media seu suppositione libera creaturae omnis infallibilitas erit pro causa secunda aequalis, i. e. erit vera, absoluta necessitas, quoniam in ejusmodi hypotesi omnia dependent a solo Deo, qui omnia efficit, omnia modificat, omnes causas physice praedeterminat in cunctis operationibus ad unum, et nihil dependeret a libera electione arbitrii creati, num sequatur actus bonus vel malus.

Tandem ex *sola* permissione, si est vera permissio, quin respectus habeatur liberae suppositionis causae secundae seu scientiae mediae, peccatum formale non potest infallibiliter praevideri (n. 95); a fortiori si permissio »est suspensio (tantum) influxus gratiae seu collationis auxilii.« Nam homo etiam sine gratia potest non peccare (cfr. Quesnelli prop. 38. 40 et Baji prop. 27. 37.)

Non solum d u r a, ut eam appellat Dr. Heinrich (l. c. p. 653), sed prorsus falsa est doctrina auctoris Contenson (Theol. ment. et cord. l. 2. diss. 2. c. 1), quod sc. absque ulla libera suppositione creaturae ex sola gratiae »subtractione videt Deus sequi peccatum, non tamquam ex causa peccati, sed tamquam ex removendo prohibens, sicut praevideri potest corruptio carnum ex remotione salis, casus tecti ex remotione columnae, cui innititur. Quod facile concedes, si consideres hominem ex nihilo productum, et ad deterius nihilum per peccatum originale redactum, sibi relictum proprio infirmitatis pondere in peccatum tendere.« Iuxta huiusmodi autem opinionem proprie unica culpa creaturae spiritualis esset, quod ex nihilo est producta! Non obstante maxima naturae humanae fragilitate cum omnibus concupiscentiis nulla datur pro homine necessitas peccandi, formalis culpa seu peccatum formale personale necessarium est contradictio in terminis.

Possumus quidem dicere hominem peccare, quia vult peccare et quia Deus non vult ei dare gratiam aliam efficacem, qua posset peccatum impediri. Supponit ista sententia peccatorem habere gratiam vere sufficientem, cum qua sola homini possibile esset vitare peccatum, sed quae tamen effectum non sortitur ob resistantiam liberi arbitrii; Deus vero posset homini largiri aliud auxilium, cui hic obtemperaret. Quod autem aliud est atque affirmare ex sola suspensione gratiae qua adaequata causa sine ulla libera suppositione creaturae seu sine scientia media infallibili cum certitudine praesciri futurum determinatumque peccatum. Illud docet saepius S. Thomas quoque, hoc autem nunquam. Sicut corruptio carnum ex necessitate sequitur remotionem salis vel casus tecti remotionem columnae atque utrumque propterea sine ulla alia suppositione praevideri potest, sic etiam peccatum pro homine esset necessarium, si absque ulla ipsius libera suppositione praesciretur.

Quod si ulterius dicit Ioannes a S. Th. videri ex physica praedeterminatione sequi illationem, »quod Deus hoc modo praedeterminans non minus est causa malitiae quam voluntas,« concedendum potius est solum Deum et non liberum arbitrium creatum esse causam malitiae, cum omnia a sola di-

vina voluntate dependerent. Ex praedeterminatione physica ad actum peccati et ex permissione divina defectus peccati jam sine ulla libera suppositione causae secundae infallibiliter sequitur juxta Thomistas formale peccatum; atqui utrumque illud a solo Deo tamquam a causa sua procedit. Nihil autem, ut patet, a libera determinatione creaturae dependeret; et si quidquam ab hujus libera determinatione dependeret, neque peccatum infallibiliter sine libera suppositione creaturae, i. e. sine *scientia media* praevideri posset.

Nec valet responsio ibi data; quod Deus in peccato id, »quod rationem defectibilis et recessum ab entitate nullo modo respicit nec attingit, sed potius illi opponitur; respici autem potest a causa secunda, quae non est pure efficiens nec purum ens et actus« vel, prout postea distinguitur: quod Deus »habet derivare entitatem peccati, . . . quatenus habet praeponi malo et detinere, ne sit purum malum et ne corrumpat seipsum. . . . At vero causa secunda non operatur vel cooperatur illi entitati sub pura ratione entis. . . . inficitque entitatem actus, non pure perficit nec detinet, ne sit purum malum.« Sunt omnia haec vocabula vacua, nihil explicant quoad quaestionem nostram, non solvunt, immo ne attingunt quidem, sed tergiversando declinant difficultatem.

Quaestio enim est: quomodo potest imputari homini in culpam, quod ab ipso nullo modo dependet ac quomodo non est Deus causa peccati, si ab ipso solo dependet, quod potius peccatum quam actus bonus sequitur? Simulatque autem admittitur aliquid dependere a libera electione causae secundae, habemus jam illico scientiam mediam ruitque systema Bannesii.

Adest nobis solvendum *dilemma*: Aut in hypothesi praedeterminationis physicae aliquid dependet a libera determinatione hominis, utrum peccatum formale sequatur necne, aut nihil dependet. Si aliquid dependet, *solummodo* in decreto divino physice praedeterminandi causam secundam ad actum peccati materialiter sumptum et in decreto permissivo quoad formale peccati nequit ipsum peccatum infallibiliter praesciri, quia hoc utrumque decretum a sola libera determinatione divinae voluntatis pendet; ergo concedenda erit *scientia media*, quae non est nisi cognitio illius liberae suppositionis ex parte hominis. Sin autem nihil dependet a libera electione creaturae, sed omnia a *solo* Deo, actus talis causae secundae in meritum vel demeritum imputari nequit; »nulli enim imputatur, quod ab alio (tantum) dependet« (3. Cg. c. 160); ergo attribuendus erit ejusmodi actus, quod attinet ejus moralitatem, soli Deo ideoque Deus statuitur causa peccati, neque culpa creaturae spiritualis explicari potest. Hunc nodum impossibile

est solvere, ab hoc laqueo logico Thomistae non possunt se expedire nisi — contradictione, inquantum si admittunt aliquid dependere a libero arbitrio creato, implicite concedunt supponuntque scientiam mediam, quam simul explicite negant; si autem nihil dicunt dependere, possibilitatem culpae seu peccati formalis creaturae, quam possibilitatem explicite tuentur, implicite infitiantur.

Sed numquid non est verum entitatem in actu peccati esse a Deo, non autem peccati malitiam; »sicut claudicatio non sequitur a principio vitae ex parte animae, sed ex organo male affecto, quod est tibia curva? Disparitas, ajunt Thomistae, stat in hoc, quia peccatum aliquid entitatis debet habere, ne detur purum malum, quia si esset purum malum, destrueret se.«

Etiam S. Thomas utitur illo exemplo de tibia curva frequenter ad illustrandam suam doctrinam. Prae oculis tamen oportet habere, quod omnis comparatio et etiam exemplum de tibia curva nonnihil claudicat.

Disparitas vero non stat in hoc, quod »peccatum aliquid entitatis debet habere, ne detur purum malum.« Hoc enim necessarium est etiam quoad claudicationem tibiae curvae. In hoc ergo reperitur convenientia. Disparitas stat potius in hoc, quod non dependet a tibia curva vel ab homine habente tibiam curvam, num velit claudicare necne; motus ejus malus est necessarius ideoque praevideri potest sine ulla libera suppositione tibiae curvae vel hominis habentis illam. Ecce contra dependet a libera electione spiritualis creaturae, utrum velit peccare vel non peccare; unde peccatum ipsius sine ulla sua libera suppositione, h. e. sine scientia media praesciri nequit.

Propterea in simili argumento ad 4. objectionem (2. d. 28. q. 1. a. 2): »Habens pedem claudum non potest ambulare nisi claudicando. Sed peccatum est sicut quaedam curvitas voluntatis. Ergo homo in statu peccati existens non potest non peccare« — respondet S. Thomas: »Ratio illa tenet in illis, quae agunt propter necessitatem naturae, in quibus de necessitate operatio sequitur, secundum exigentiam perfectionis et defectum operantis; non autem tenet in voluntariis, in quibus homo habens virtutem potest non uti virtute, sed in contrarium usum exire; et similiter habens habitum vitiosum, potest non uti habitu illo.«

»Et argumentum factum, concludit Ioannes a S. Th., si quid probat, etiam procedit contra concursum Dei simultaneum in ipsum actum peccati; nam etiam est causa peccati, qui juvat et cooperatur ei; et tamen Deus, quia solum concurrit sub ratione entis, non cooperatur peccato, etiamsi sit cooperans entitati pec-

cati. Ergo neque si sit praecoperans sub eadem linea (entis) et in ratione praecisa entitatis.»

Etiam S. Thomas docet Deum, »praecoperari« i. e. movere voluntatem in actu quoque peccati, influxu sc. generali, sed non speciali, nedum motione praedeterminante voluntatem. Non autem ex motione universali critur difficultas insolubilis quoad actum peccati, verum ex speciali et multo magis ex praedeterminante. Nam solum si Deus dicitur inclinare directe voluntatem ad actum peccati, Deus quoque perhibetur causa ejusdem actus non tantum in genere naturae, sed etiam secundum quod est moralis, i. e. erit causa peccati, quia jam speciali influxu movet voluntatem ad actus, quos vult fieri, movetque directe voluntatem ad aliquid determinate volendum.

Sin autem movet hominem sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis ita, ut homo per rationem se determinet ad hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum, nemo non videt Deum nullo modo esse causam peccati, si homo se libere, immo abutens sua libertate determinat ad bonum apparens, cum possibile ipsi esset spectata sola natura divinae motionis semet determinare ad oppositum. Sic permittit quidem, sed non vult Deus peccatum fieri.

Culpa adscribenda erit soli homini, quia revera in ejus potestate est peccare vel non peccare, cum influxus Dei non statuatur praedeterminans voluntatem ad unum seu inducens pro homine impossibilitatem aliter agendi quam agit. Hoc pacto argumentum quo probatur falsitas doctrinae de physica praedeterminatione, haudquaquam procedit contra sententiam Angelici de necessitate praemotionis divinae quoad actum peccati, eo minus vero procedit contra opinionem Molinae negantis etiam ejusmodi praemotionem indifferentem. Remanet adhuc sola difficultas, quomodo Deus optimus possit permittere peccatum, sed evanescit omnis contradictio cum aliqua certa veritate. Difficultas autem illa circa permissionem peccati ex parte Dei minime solvitur ab auctoribus, qui docent Deum permittere peccata, ne tollat homini libertatem. Gratia enim efficax, qua Deus posset, si vellet, impedire omnia peccata, minime laedit praerogativam libertatis.

—:—

120. In fine nostrae elucubrationis tangemus adhuc aliquot capita doctrinae S. Thomae circa gratiam, quia arcte cohaerent cum quaestione, quam disceptandam suscepimus.

Diximus supra (n. 113 nota 4) adversum Dummermuth. Falsum est in motione speciali, qua Deus per gratiam movet

voluntatem ad aliquod bonum particulare determinate volendum, juxta D. Thomam moveri voluntatem a solo Deo, quin illa etiam seipsam moveat; secus nulla hujusmodi volitio esset libera ac consequenter meritoria. Nonne videtur dissidere hoc a doctrina certa S. Thomae et quidem primum quoad libertatem actus, in quo voluntas a Deo mota non movet se ipsam ad agendum et secundo quoad motionem specialem, qua Deus movet aliquos per gratiam ad aliquid determinate volendum?

Duplex ergo est nobis ante omnia expendenda quaestio: Prima: Estne revera omnis actus voluntatis necessarius, an potest etiam esse forsitan liber, in quo voluntas movetur a Deo, quin ipsa quoque semet moveat? Altera: Numquid reipsa motio specialis, de qua loquitur S. Thomas in secunda parte responsionis ad 3 (1. 2. q. 9. a. 6), qua videlicet Deus interdum specialiter aliquos movet ad aliquid determinate volendum, intelligenda est ita, ut dicamus cum ejusmodi auctoribus juxta Aquinatem per illum divinum influxum moveri voluntatem, quin etiam ipsa semet in eodem actu (libero) moveat?

121. Del Prado (Div. Thom. vol. 6. p. 659) explicat testimonium S. Thomae (1. 2. q. 55. a. 4) declarantis definitionem virtutis infusae, sc.: bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur, ubi ad 6. ait Angelicus: »Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum, quod dicitur: Quam Deus in nobis sine nobis operatur; quae vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus; ipse enim operatur in omni voluntate et natura.«

Exponit autem Del Prado hunc locum ita, ut Aquinas revera tradere videatur doctrinam posse actum voluntatis esse liberum, quin ista a Deo mota seipsam moveat. »Hanc, inquit, D. Thomae doctrinam curate, ut alte in mente vestra reponatis; sic namque itur ipso D. Thoma duce ad recte capiendam mentem Angelici Doctoris in quaestioné de genesi actus salutaris. — 1. D. Thomas distinguit inter agere et consentire. Sine nobis agentibus, inquit, non tamen sine nobis consentientibus. Agere dicit plus quam consentire: et non omne consentire est agere; quamvis omne consentire necessario est aut agere, aut agi, aut utrumque simul. In solo libero arbitrio Dei, qui est Actus Purus et Primus Motor immobilis, consentire est solummodo agere; in omni autem libero arbitrio creato, quantumvis perfectissimo, consentire est aliquando solum agi, aliquando agi simul atque agere. At liberum arbitrium non agitur nisi a solo Deo, qui est Primum Liberum, causa omnium, quae perficiunt libertatem

creaturarum atque ipsiusmet libertatis. — 2. *Motus* itaque liberi arbitrii est duplex, sc. cum liberum arbitrium agitur absque eo quod agat, et cum agitur simul et agit; in primo motu liberum arbitrium non operatur movendo seipsum, quamvis elicit operationem; in secundo simul, dum elicit operationem, operatur movendo seipsum. — 3. Primus motus non est causa gratiae, sed effectus; et tota operatio pertinet ad gratiam. Secundus motus similiter non est causa gratiae, sed effectus; sed etiam est effectus ipsius liberi arbitrii, quoniam sub gratia movente ab ipso libero arbitrio causatur; et tota operatio pertinet ad gratiam et tota ad liberum arbitrium; sed gratia operatur principalius in nobis quam liberum arbitrium.

Et iterum (ibid. p. 677 col. 1) docet: »aliud esse proinde voluntatem operari, elicere actum, exercere suam activitatem; et aliud esse movere seipsam ad actum et operationem. Unde cum voluntas operatur tantum ut mota a solo Deo, active concurrat Deo moventi; passive quidem, sed non mere passive se habet; non agit seipsam, sed cum agatur a solo Deo, exercet suam propriam activitatem consentiendo. Quamobrem non se habet velut inanime quoddam nihil omnino agens; sed a Deo et a solo Deo mota Deo moventi revera voluntas cooperatur et libere cooperatur. — Sine nobis agentibus, sed non sine nobis consentientibus, ait D. Thomas; et cessent jam oblatrare adversarii doctrinae D. Thomae.

Si posset dari noster consensus liber »sine nobis agentibus.« haberemus utique operationem, actionem nostram liberam »sine nobis agentibus.« Tota autem haec interpretatio omni fundamento destituta atque integra tali interpretationi superstructa futilis theoria innititur manifesto falsae acceptioni vocabuli »*agere*« in testimonio S. Thomae (1. 2. q. 55. a. 4. ad 6.)

Sermo enim est ibi de virtutis infusae causa, quae infundit, efficit, *agit* virtutem infusam, utrum solus Deus sit ejusmodi causa vel etiam homo, utrum etiam homo virtutem illam agat. Objicit sibi nempe S. Thomas 6.: »Homo per virtutem (infusam) justificatur; sed Augustinus super illud Ioan. 14: Majora horum faciet, dicit: Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te; — inconvenienter ergo dicitur, quod virtutem Deus in nobis sine nobis operatur,« i. e. sine nobis eandem virtutem operantibus, causantibus, agentibus, Respondet vero: »Virtus infusa causatur in nobis sine nobis agentibus (i. e. operantibus, efficientibus, causantibus virtutem), non tamen sine nobis consentientibus.« Virtus est ergo obiectum supplendum ad illud »sine nobis agentibus,« non autem: nos, h. e. sine nobis virtutem causantibus, non autem: sine nobis nos agentibus, nos moventibus.

Produci a nobis actum liberum sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus est doctrina, cujus vestigium in Aquinate frustra quaeres et qua nihil magis a ratione alienum est. Illud »agere« itaque sumitur a S. Thoma in sensu obvio: efficere, causare (virtutem), non autem adhibetur pro: movere (seipsum). Hanc sane vim esse vocis illius clare patet ex contextu. Non enim quaeritur, utrum solus Deus voluntatem moveat (agat), quin ipsa semet moveat (agat); sed quaestio est, num solus Deus operetur, efficiat, causet, agat virtutem infusam in oppositione ad virtutem acquisitam, quin etiam homo eandem virtutem agat, operetur, efficiat, causet.

Merito ait E. Müller (Theol. Mor. ed. 2. Vindebonae 1873 vol. I. p. 410: »Virtus supernaturalis infusa est bonus mentis habitus, quo recte vivitur, et quo nemo male utitur, et quem Deus in nobis sine nobis operatur. Ita D. Thomas post S. Aug. Virtus acquisita humanis actibus, virtus autem infusa divino actu causatur, quocirca dicitur: quem Deus in nobis sine nobis operatur, videlicet sine nobis efficientibus, etsi non sine nobis adultis disponentibus et consentientibus, ut D. Angelicus observat.«

Unde S. Thomas addit: »Quae vero per nos aguntur (i. e. efficiuntur, causantur, et non: moventur), Deus in nobis causat non sine nobis agentibus« (i. e. efficientibus, operantibus vel cooperantibus). Ideo ipse Aquinas, ut removeatur omne dubium in re jam evidentissima, ad eandem exceptionem de promptam ex iisdem verbis S. Augustini respondet loco parallelo (2. d. 27. q. 1. a. 2 ad 7) explicans, quid sibi velit illud »sine nobis agentibus«: »Deus, inquit, non justificat nos sine nobis consentientibus, quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit, iustificat tamen nos sine nobis virtutem *causantibus*.« Haec ergo duo: »sine nobis agentibus« et »sine nobis virtutem causantibus« — re unum sonant.

Collabitur sic tota singularis absurda interpretatio a Del Prado proposita itemque doctrina eidem arbitrarie ac temere superaedificata funditus evertitur. Causa, quae adeo infirmis atque inanibus mediis indiget sustineri, desperata est. Neque debemus singula vocabula in S. Thoma venari eademque contra contextum et contra doctrinam certam D. Angelici ad alienum sensum contorquere, ut sic suam quisque opinionem ex S. Thoma vi ejus verbis illata probet. Mirari oportet praejudicii vim, quae prohibet, quominus in meridiana luce rem perspicuam atque adeo evidentem recte percipiamus. Neque difficile erit tali argumentatione omnia ex D. Thoma demonstrare.

Insuper non mirum est, quod nonnullis ejusmodi doctrina: hominem posse libere gratiae consentire ita, ut scilicet a

Deo agatur, quin agat, opponi videtur can. 4. sess. 6. Conc. Trid.: »Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praepararet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, A. S.« (cfr. Del Prado l. c. p. 624 col 2. nota; Urraburu S. I., Inst. Philcs. II. vol. Ontologia. Vallisoleti 1891. p. 1124, nota).

122. Non possum in primis non mirari, quod semper adhuc nonnulli auctores etiam post damnatum errorem Iansenii existimant solam coactionem, non autem naturalem necessitatem repugnare libertati eamque doctrinam S. Thomae adscribunt in-nixi unico verbo Angelici.

Neque infitior D. Thomam hoc docere in 1. q. 82. a. 1. ad 1: »Verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsem et in eodem libro dicit« (cfr. etiam corp. art.)

Cajetanus (in h. l.) distinguit quidem: »In responsione ad 1. nota, quod cum dicitur, quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest bene et male intelligi. Male quidem, si intelligatur, quod necessitas naturalis tam objective quam elicitive stat cum libertate illius actus: hoc non est intelligibile. Bene vero intelligendo, quod naturalis necessitas actus quoad specificationem seu objective non aufert libertatem ejusdem: quia stat, quod libere eliciatur.«

Fundamentum potest habere ista explanatio non sine aliqua veri specie in ipso Aquinate. »Hoc solum est, ait (de Malo q. 6. ad 7 et etiam in corp. art.), bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita sc. quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc, nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult.«

Ast ego puto aliter esse dicendum, quia cum creatura vult beatitudinem, non libere eam vult, sicut docet etiam Cajetanus in 1. q. 19. a 3 (supra n. 115): »Illa maxima: omnis potentia habet habitudinem necessariam ad proprium objectum, non intelligitur quoad exercitium actus, sed quoad specificationem ejus, i. e. non sonat, quod omnis potentia necessario (semper) exercetur circa objectum, cum experiamur potentias quando que esse otiosas, sed quod si e x e r c e t u r, oportet quod circa proprium objectum (necessario) exerceatur.« Quapropter probabilissime potius S. Thomas vocabulum »libertas, liberum« accipere videtur pro: voluntario, sicut haud raro »voluntarium« usurpat pro: libero — adhibens promiscue utrumque, licet libe-

rum pro voluntario rarius sumat. Propterea Angelicus excludit ab hac libertate solam necessitatem coactionis dicens: »Verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis.«

Ita esse interpretanda verba Aquinatis ex loco quoad rem nostram quasi parallelo (de Pot. q. 10. a. 2. ad 5) liquet, ubi idem locus S. Augustini laudatur. Obiectio enim 5. habet: »Voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus S. procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere vel non procedere, et intantum vel non intantum procedere: quia quae libere fiunt, non sunt determinata ad unum. Ergo Pater potuit producere Spiritum S. vel non producere et dare ei, quamcunque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo, quod Spiritus S. sit ens possibile et non ens per se necesse esse.«

Respondet autem: »Naturalis necessitas, secundum quam voluntas aliquid de necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet in 5. lib. de Civ. Dei c. 10. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc, quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc, quod naturalis motus impeditur; sicut cum impeditur grave, ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est, ut tantum amet seipsum, quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum, quantum est. Libere ergo Spiritus S. procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre. Sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium, qui est Verbum Patris.«

Talem libertatem compatitur etiam systema Bannesii. Sed talis libertas est libertas a coactione, non a necessitate. »In omnibus, ait S. Thomas (2. d. 25. q. 1. a. 3), quae sub electione cadunt voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens, quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo.«

123. Inquantum autem liberum distinguitur a voluntario, S. Thomas dilucide semper tuetur actum voluntatis tunc solum esse liberum, quando voluntas a Deo mota etiam seipsam movet. Ubique hanc eandem doctrinam repetit, nusquam vero vel minimum dubium de ejus veritate movet.

Ad objectionem 4. (de Malo q. 3. a. 2): »Actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, *quia seipsum movet ad agendum*. Sed omne id, cujus actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a se ipso nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo« — respondet concedendo non esse actum liberum, in quo agens non movet seipsum: »Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet. Et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii« (cfr. de Malo q. 6. objectionem 17 et ad 17). »Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est« (i. q. 83. a. 1. ad 3). »Homo, ait S. Thomas (1. 2. q. 21. a. 4 ad 2), sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit, quin moveat se ipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet (q. 10. a. 4); et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.«

Similiter ad objectionem 3 (1. q. 105. a. 4): »Motus magis attribuitur moventi quam mobili, unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti; si igitur Deus moveat voluntatem sequitur, quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem« — respondet: »Si voluntas ita moveretur ab alio (Deo), quod *ex se nullatenus moveretur*, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc, quod movetur ab alio, non excluditur, quin moveatur ex se, ut dictum est (in solut. praec.), ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.«

»Ab instrumento (magis communiter accepto) non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen *seipsum movet*. Et ita est de mente humana« (de Verit. q. 24. a. 1. ad 5).

In genere Aquinas sic distinguit inter modum, quo creaturae rationales et modum, quo agentia irrationalia libertatis expertia tendunt in finem suum, ut dicat illas seipsas movere, haec autem ab alio tantum moveri in finem: »Aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod moveatur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinatio-

nem, quasi ab alio mota, non tamen a seipsis... Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem quasi se agens vel ducens in finem; naturae vero irrationalis quasi ab alio acta vel ducta« (1. 2. q. 1. a. 2).

Doctrina haec non esse actum liberum, quando homo a Deo solo movetur, quin ipse semet moveat, adeo est evidenter vera, ut nulla auctoritas humana ad illam infirmandam sufficeret. ne ipsa S. Thomae auctoritas, si S. Doctor nimis eam negaret. sicut de facto eam luculenter tuetur, quia nullum in medium afferri potest testimonium, in quo contraria sententia traderetur.

124. At numquid non videtur Angelicus illam doctrinam revera negare in 1. 2. q. 111. a. 2, quinimmo etiam in ipsa responsione ad 3. (1. 2. q. 9. a. 6)?

»Duo itaque, ait explicans hoc ultimum testimonium una cum Dummermuth etiam Del Prado (l. c. p. 681), dantur casus, in quibus voluntas hominis a solo Deo movetur, absque eo quod moveat seipsam, sc. in ordine naturae ad bonum in communi; in ordine gratiae ad aliquod bonum in particulari. — In primo casu est lex generalis, juxta quam Deus ut auctor naturae movet semper voluntatem hominis; nam sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. In altero casu est lex specialis adhuc in ipsomet ordine supernaturali, juxta quam Deus ut auctor gratiae movet aliquos ad aliquid determinate volendum, at movet non semper, non ordinarie, non omnes, sed interdum specialiter, aliquos. — In primo casu voluntas hominis vult necessario; in altero casu voluntas hominis vult libere« i. e. vult libere, quin ipsa semet moveat, quin ipsa semet determinet!?

Respondebitur fortasse, quod in 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3 opponitur illud, si dicitur solus Deus movere, non motioni, qua voluntas seipsam movet, sed motioni tantum alterius externi principii (cfr. n. 98 et n. 113 nota 3).

Sed quid reponemus ad testimonium 1. 2. q. 111. a. 2, ubi S. Thomas expresse docet: »Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi; in illo effectui, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur: et secundum hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectui, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae: et secundum hoc dicitur gratia co-operans. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (q. 17. a. 9), consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati; et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat et interius con-

firmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*.«

Del Prado subjungit (l. c. p. 677): »Hucusque Angelicus Doctor, qui in articulo hoc praemotionem physice liberum arbitrium praedeterminantem (?) alta voce pronuntiat ac praedicat« et (p. 676) exorditur explicationem de divisione gratiae actualis in operantem et cooperantem hisce verbis: »Magna certe res atque ardua est explanare, quomodo in actu ipso interiori liberi arbitrii voluntas hominis se habeat ut mota et non movens, solus autem Deus movens; et quomodo praeterea libera nostra voluntas et ut mota a Deo se habeat ac simul sub divina motione ut movens se ipsam.«

Et revera tot sunt sententiae hac in parte, quot capita; id satis ostendit difficultatem haud leve interpretibus negotium facessere. Prout audivimus (n. 121), Del Prado satagit sua interpretatione falsa responsionis ad 6 (l. 2. q. 55. a. 4) solvere nodum quaestionis, inquantum asserit juxta S. Thomam posse dari actum liberum, in quo voluntas movetur a solo Deo et non etiam a semetipsa determinaturque a solo Deo, quin etiam ipsa se determinet.

Quoad diversas autem de hac re i. e. circa effectum gratiae operantis opiniones inter ipsos Thomistas scribit (l. c. p. 700 nota 1): »Circa hoc diversimode loquuntur ipsimet D. Thomae discipuli, juxta ipsam diversitatem effectus, quem attribuunt gratiae operanti et gratiae cooperanti. — Etenim alii dicunt effectum gratiae operantis esse pius motus et actus indeliberatos; alii simplicem volitionem finis; alii etiam ipsam finis intentionem; alii etiam ipsum voluntatis consensum. = D. Thomas attamen alte et comprehensive et a radice declarans quaestionem affirmat esse gratiae operantis totum illum effectum, in quo voluntas se habet ut mota et non movens, solus autem Deus movens; et gratiae cooperantis totum illum effectum, in quo voluntas sub Dei motione se habet et ut mota et ut se ipsam (?) simul movens. — Unde videtur, quod in theoria D. Thomae gratia operans et cooperans se habent in ordine gratuita physicae motionis, sicut in ordine naturae habent se praemotio physica et physicae praemotionis continuatio usque ad finem operationis et effectus.«

125. Mihi e contra videtur ipse S. Thomas ambiguo modo, quo loquitur de hac divisione gratiae actualis, ansam posuisse ejusmodi discrepantiae in ista molestissima quaestione. Dicit enim gratiae operanti tribuendum esse illum effectum, »in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus mo-

vens, « gratiae vero cooperanti adscribendum esse effectum, » in quo mens nostra et movet et movetur. »

Quae verba pro sua obscuritate peculiarem uberioremque exigunt explicationem. Exponunt autem communiter interpretes non satis considerantes *contextum* locum hunc, sicut vidimus jam apud Del Prado, non omnino secundum mentem Angelici, quasi S. Thomas doceret illum esse effectum gratiae operantis, in quo voluntas movetur a solo Deo, quin ipsa etiam *semet* moveat; effectum vero gratiae cooperantis esse, in quo voluntas a Deo ita movetur, ut etiam *seipsam* moveat. Dolendum est quod e numero hujusmodi interpretum ne Cajetanum quidem eximere possumus, qui maxima sua auctoritate reliquos commentatores secum traxit in errorem.

Talis autem interpretatio nullo modo verisimilis est, immo meo quidem judicio evidenter adversatur perspicuae litterae articuli et re maturius perpensa longe alius probabitur vere genuinus sensus hujus subobscuri loci. Quod confestim patescet, si animadvertimus, quod juxta S. Thomam ad gratiam operantem pertinet actus *interior* voluntatis (volitio ipsa), ad gratiam vero cooperantem actus *exterior* a voluntate *imperatus*. In actu ergo interiori voluntas est »mota et non movens, solus autem Deus movens«; in actu vero exteriori a voluntate imperato »mens nostra et movet et movetur«.

Si respicimus igitur ad interpretationem praedictam, sensus S. Thomae l. c. esset: In actu *interiori* voluntas est mota et non moveas, solus autem Deus movens, i. e. in actu interiori solus Deus movet voluntatem, quin haec semetipsam moveat. In actu vero *exteriori* a voluntate imperato et Deus movet voluntatem et haec quoque seipsam movet.

Potestne hujusmodi interpretatio esse legitima ac conformis menti S. Doctoris? — *Impossibile*. Tale quid Angelicus ne somniavit quidem unquam. Sicut supra (n. 123), quantum ad rem praesentem necessarium erat, satis superque evicimus, secundum Aquinatem ille tantum actus est liber, in quo voluntas a Deo mota etiam seipsam movet ad agendum, et nonnisi talis actus potest homini imputari in meritum vel demeritum. In qua doctrina S. Thomae jam in tuto posita nos impense mentem figere oportet, ut veram interpretationem hujus loci eruamus.

Atqui ratio meriti et demeriti residet praecipue in actu *interiori* voluntatis, »quia ratio culpaе, ait Angelicus (2. d. 39. q. 1. a. 2), primo in actu voluntatis invenitur; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum nonnisi, secundum quod sunt *imperati a voluntate*.« Ergo imprimis in actu interiori spectante ad gratiam operantem, si sumitur divisio illa juxta S.

Thomam, debet voluntas quoque seipsam movere, ut actus sit liber.

Crescit vis argumenti, si addis nullibi alias S. Thomam ne verbulo quidem mentionem facere ejusmodi doctrinae, quam hoc loco per transennam adstruere dicitur, posse actum voluntatis esse liberum, in quo liberum arbitrium se ipsum non movet; et quamvis esset doctrina ista sat magni momenti, nullis illam rationibus studet munire, cum tamen non soleat quidquam gratis affirmare.

Denique ita interpretari illud testimonium vetat etiam id, quod D. Thomas prius jugiter usque ad hunc articulum in eadem quoque parte Summae Theologicae tenebat sententiam evidenter veram: volitionem non esse liberam, nisi voluntas a Deo mota etiam seipsam moveat, nunc autem repente ex inopinato oblitus suae pristinae doctrinae proponeret, si interpretibus fidem praestamus, oppositam evidenter falsam opinionem sine ulla observatione, quin ullum motivum afferat. Quis unquam sibi persuadebit de hac incredibile mutatione?

At numquid non involvit hoc pacto sententia Aquinatis manifestam contradictionem? — Minime vero; facile in uno verbo possumus nos expedire, dummodo attendamus sedulo ad verba ipsius Angelici, non autem ad aliorum interpretationem, quae doctrinam S. Thomae inextricabili confusione perturbat.

Etenim D. Thomas in 1. 2. q. 111. a. 2. in genere non quaerit neque loquitur de hoc, utram voluntas et quandonam moveat *seipsam*. Quid ergo sibi vult illud: voluntas nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens? — S. Doctor disserens de operatione, quam voluntas exercet per gratiam operantem, simpliciter dicit solummodo a Deo moveri voluntatem nostram, non autem ipsam quoque movere, videlicet quod non movet aliud principium, *aliam potentiam* idque docet in oppositione ad actum exteriores a voluntate imperatum, in quo voluntas nostra mota a Deo *aliam potentiam* movet, »ut supra habitum est (q. 17. a. 9)«, ait S. Thomas.

Ita etiam intelligitur id, quod Aquinas circa hunc actum a voluntate imperatum congruenter tradit. »Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati.« Quia nempe voluntas movet in actu exteriori imperato potentiam aliam et quia »operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi,« *ideo* »ad hunc actum (exteriorem) operatio attribuitur voluntati,« non autem potentiae, quam voluntas movet. Quae distinctio hoc sensu accepta, ut patet, valet de sola gratia actuali, quoniam in hoc tantum casu sermo potest esse de interiori actu, ad quem solus Deus movet aliud principium (volun-

tatem), et de exteriori actu, in quo Deus movet voluntatem et voluntas a Deo mota movet aliam potentiam.

Unde perspicitur, quomodo S. Thomas ad instantiam 3 (2. d. 26. q. 1. a. 5): »Nullum opus est tantum gratiae, quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc, quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur, quod gratia quaelibet cooperans dici debeat,« potuerit respondere: »Verum est, quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio (i. e. quin liberum arbitrium etiam seipsum moveat ad agendum): et tamen quia se habet gratia ut principale, quia inclinat in talem actum per modum cujusdam naturae, ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.« »Operatio enim aliqujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi,« i. e. Deo principalius, non autem soli Deo exclusive, sed etiam libero arbitrio, quod etiam seipsum movet.

Ex altera vero parte ad objectionem 3 (1. q. 105. a. 4): »Motus magis attribuitur moventi quam mobili.... Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur, quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum,« reponit: »Si voluntas ita moveretur ab alio (Deo), quod *ex se nullatenus moveretur*, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc, quod movetur ab alio, non excluditur, quin moveatur *ex se*, ut dictum est (in solut. praec.), ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.« S. Thomas semper sibi constans ubique tuetur eandem doctrinam, quae aperte pugnat cum praefata aliorum interpretatione.

Neque valet responsio Cajetani (in 1. 2. q. 111. a. 2) non tradi in littera articuli, »quod respectu omnis actus interioris voluntatis dicitur gratia operans, sed dicitur indefinite remittendo(?) se ad supradicta in q. 9. a. 4.« Etiam si scilicet hoc non docetur expresse, evidenter tamen est ad mentem D. Thomae, prout cuilibet vel obiter inspicienti verba Angelici liquet.

»Secundum quod Deus movet humanam mentem, ait Aquinas, ad *hunc* actum. (sc. ad interiorum), dicitur gratia operans. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuitur voluntati; et quia etiam ad hunc (sc. exteriorum) actum Deus nos adjuvat et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi praebendo, respectu hujusmodi (sc. exterioris) actus, dicitur gratia cooperans.« Distinctio inter gratiam operantem et cooperantem reponitur in eo, quod illa movet ad actum interiorum, haec vero ad actum exteriorum.

Praeterea eodem prorsus modo discernit actualem gratiam operantem et cooperantem in 2. d. 26. q. 1. a. 5: »Alio modo (quoad gratiam nempe actualem distingui potest) secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis (interiorem) actum, et cooperans, secundum quod causat exteriorem actum, in quo voluntas completur per perseverantiam in illo.«

Et ibidem rursus ait ad 4. dicendum, quod si dicatur gratia (habitualis) cooperans, secundum quod causat quemcunque motum vel extrinsecum vel intrinsecum; sic dicitur cooperans, non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia (habituali) est forma, per quam meritorius est. Unde illud, quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum: et propter hoc dicitur cooperans quasi complens illud, quod per liberum arbitrium ut praeiacens exhibetur. — Si autem accipiatur (sc. gratia qua actualis) cooperans prout respicit actum exteriorem tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem *actus ad actum*: actus enim interiores in moralibus, potiores sunt exterioribus: unde convenienter gratia, secundum quod causat principalem (i. e. interiorem) actum, dicitur operans, et secundum quod causat secundarium (i. e. exteriorem), dicitur cooperans.« Quo loco S. Thomas vocat gratiam habitualement cooperantem, in quantum reddit meritorium et interiorem et exteriorem actum, sed explicite tribuit gratiae actuali cooperanti exclusive actus exteriores tantum ita, ut omnes actus interiores ad operantem pertineant. Sic ergo pariter erit certe intelligenda littera articuli 2. in 1, 2. q. 111 de *omni* actu interiori, non »indefinite remittendo se ad supradicta in q. 9. a. 4.«

Nulla difficultas est circa gratiam habitualement ejusque divisionem: quatenus sc. justificat, est operans; quatenus autem actum sive interiorem sive exteriorem meritorium reddit, cooperans audit. Tota difficultas sita est in divisione gratiae actualis.

Si vero utramque divisionem cum Cajetano miscemus, augetur adhuc jam haud exigua confusio, imprimis si quis cum Cajetano ex gratia habituali cooperante explicare nititur, quomodo voluntas sit simul et mota tantum a Deo per gratiam operantem (actualem) et nihilominus seipsam movens per gratiam cooperantem habitualement (?). Supposita interpretatione communi gratiam operantem esse, quando voluntas nostra movetur a solo Deo, quin se ipsam moveat; cooperantem vero, quando voluntas et a Deo movetur et seipsam quoque movet,

impossibile est solvere nodum quaestionis. Quotquot hoc facere tentaverunt, frustra sunt. Littera articuli manet pro ipsis liber signatus sigillis septem. Neque hoc modo effulgere potest ulla spes detegendi genuinum sensum D. Angelici. Nulla distinctio quidquam juvat.

Si sumitur illud: voluntas »mota et non movens, solus autem Deus movens« ac voluntas »et movet et movetur,« sicuti explicant communiter interpretes, sensus litterae articuli esset: in omni actu interiori solus Deus per gratiam operantem movet voluntatem, quin haec semetipsam moveat ad agendum; in exteriori autem actu a voluntate imperato et Deus movet voluntatem et haec seipsam movet. Nihilominus uterque actus esset liber.

Hoc pacto esset etiam S. Thomas oblitterata sua priori doctrina revera neothomista, ultra — bannesianus, immo proxime accederet ad errorem Lutheri et Calvinii; siquidem si interior actus posset esse liber, quin voluntas seipsam moveat ad agendum, vix et ne vix quidem ulla ratio solida inveniretur, cur debeat voluntas semetipsam movere in actu exteriori, ut hic sit liber. Quo in casu sentiret omnino cum Aquinate ille quoque, qui contenderet voluntatem in cunctis actibus moveri a solo Deo, quin ipsa unquam se moveat ad agendum; et tamen universos ejus actus esse liberos!?

Talem libertatem, quae solum nomen haberet libertatis, etiam Ianseniani admittunt, immo Lutherus quoque et Calvinus facile concederent. Esset eadem libertas, quam praedicabat Bajus: »Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit« (prop. 39) et: »Homo peccat etiam damnabiliter in eo, quod necessario facit« (prop. 67).

Talis interpretatio necessario ducit ad contradictionem, quae signum certum est falsae doctrinae.

»Constat autem, objicit sibi Cajetanus, quod ad velle voluntas se habet non ut mota tantum: nam velle a voluntate est et in voluntate; alioquin non esset liberum.« (Ergo volitio, ad quam movet solus Deus voluntatem per gratiam operantem, quin voluntas seipsam moveat, non est libera). — Respondet autem: »Facere, ut velimus (et »movere ad velle nihil aliud est quam facere, ut velimus«), non contingit uno modo, sed duobus: sc. ut velimus movendo nosipsos ad hoc; et ut velimus moti tantum ab ipso Deo. Secundo modo, spectat ad gratiam operantem: primo, ad cooperantem; juxta calcem corporis articuli de opere meritorio.« »Sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum a generante, ita voluntas ad hujusmodi novum velle non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descen-

dere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle; Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem ejus.»

Propter hanc lubricam opinionem seu potius propter hanc falsam interpretationem laudatur Cajetanus a Del Prado quae bannezianus: »Cajetanus, qui antequam Bannez nasceretur, erat iam abs dubio »bannezianus« (Jahrb. f. Philos. n. spek. Theol. XVIII. p. 289 et 290).

Videamus nunc, quid dicat idem Cajetanus loco ab ipso citato (1. 2, q. 9. a. 4): »Quamvis primus actus voluntatis sit ex instinctu dato ab exteriori, non objecto, sed causa effectiva, Deo; ipsa tamen jam ex hac finis volitione seipsam movet ad volendum alia propter finem, quod brutis non convenit, quoniam ad omnia moventur ab instinctu. Est igitur auctoris (S. Th.) sententia, quod sicut generans grave dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum, et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et quiescit ibi: ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicitō, qui est volitio. Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur, et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrat ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex directione superioris agentis ordinantis ipsam ad hoc. Et propterea hic actus, licet sit velle, et voluntatis, et a voluntate ut eliciente actum; non tamen est voluntarius (i. e. liber), quia non est a voluntate, ut applicante se ad volendum, sed naturalis« (i. e. quia est a voluntate mota a Deo tantum, quin ipsa quoque se applicet, se moveat ad agendum).

Docet ergo Cajetanus l. modo c.: »Hic actus, licet sit velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum; non tamen est voluntarius (liber), quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis« (necessarius). Nostro autem loco autumat: »Sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum a generante, ita voluntas nostra ad hujusmodi novum velle non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle ipsius elicitive, sicut descendere est motus gravis. Et est liberum, quia potest dissentire a tali velle; Deus enim movet suaviter liberum arbitrium secundum conditionem ejus.«

Inter duas vero propositiones contradictorias: velle tale, in quo voluntas a Deo tantum mota est, quin ipsa semet moveat seu applicet se ad volendum, sicut grave non movet seipsum ad descensum, sed est motum dumtaxat a generante, velle tale, inquam, non est liberum et velle tale est liberum, una propo-

sitio necessario vera, altera necessario falsa est. Prima est vera eamque tæetur D. Thomas; ergo alteram falsam esse oportet.

Neque res mutatur, sive sermo est de motione in ordine naturali sive de motione per gratiam in ordine supernaturali. Quare nullo modo intelligibili cum Cajetano et Del Prado (l. c. p. 681, supra n. 124) possumus distinguere velle tale in ordine naturali esse necessarium, sed in ordine supernaturali liberum. Neque ejusmodi differentia ex diversitate objecti derivari potest, cum agatur de differentia ex modo motionis divinae. Quocumque se hi interpretes vertant, contradictionem non amovebunt ac recedere coguntur a sententia certa S. Thomae, qui ubique docet volitionem creaturae non esse liberam neque posse imputari ad meritum vel demeritum, nisi voluntas a Deo mota etiam seipsam ad actum moveat.

Quod si Cajetanus dicit: »Facere, ut velimus, non contingit uno modo, sed duobus: sc. ut velimus movendo nos ipsos ad hoc; et ut velimus moti tantum a Deo«, — hoc est verum. At dumtaxat in primo casu poterit esse juxta S. Thomam actus voluntatis liber; in secundo autem casu non habetur nisi actus necessarius. Neque ratio a Cajetano adjuncta contrarium probat. Dicit enim: »et (hujusmodi velle) est liberum, quia potest dissentire a tali velle.« Quomodo potest esse sermo de possibilitate dissensus, si voluntas a Deo mota semet habet quoad determinationem actus sui passive tantum, cum supponatur a Deo solo mota, quin ipsa semet moveat vel determinet ad actum suum, atque velle tale dicatur esse a voluntate quidem, sed non ut applicante se ad volendum?

Erroris causa autem est perversa interpretatio distinctionis inter gratiam operantem et coöperantem secundum Aquinatem. S. Thomas enim accipit gratiam operantem respectu actus omnis interioris, in quo Deus solus est movens, voluntas nostra est vero mota tantum, non movens i. e. Deus movet voluntatem, sed ipsa voluntas non movet aliam potentiam, sicut in actu exteriori a voluntate imperato; gratia autem coöperans dicitur respectu actus exterioris, in quo, cum sit a voluntate imperatus, voluntas quidem a Deo movetur, sed etiam ipsa movet aliam potentiam ad agendum, i. e. voluntas et movetur et movet.

Cajetanus hoc loco neque notionem actus a voluntate imperati videtur ad mentem S. Thomae provocantis ad q. 17. a. 9. sumere, cum ad exceptionem utrumque voluntatis actum et interiorem (?) et exteriorem esse a voluntate imperatum, respondeat, quod »non omnis actus elicited a voluntate est imperatus ab ea.« Actus a voluntate imperatus est actus »exter-

rior.« Cajetanus vero distinguit similiter actus etiam a gratia imperatos et non imperatos.

Nulla tamen fit a D. Thoma in toto illo articulo mentio quaestionis, utrum voluntas a Deo mota seipsam moveat necne. Et sic testimonium hoc (1. 2. q. 111. a. 2) non magis favet praedeterminationi physicae quam responsio ad 6 (1. 2. q. 55. a. 4) nec meliori adhibetur successu a Thomistis ad suam suadendam opinionem.

126. Hanc esse doctrinam S. Thomae in 1. 2. q. 111. a. 2 argumenta hactenus adducta comprobant, quae est quaestio hermeneutica seu exegetica. Nusquam affirmat Angelicus in actu gratiae operantis voluntatem seipsam non movere, aut in operatione gratiae cooperantis tantum voluntatem et a Deo moveri et seipsam quoque movere. Alia tamen quaestio est, quid de huiusmodi doctrina sit sentiendum, et praesertim, num conformis sit menti S. Augustini, de gratia operante et cooperante.

Melius explicant sententiam S. Augustini, uti arbitror. Gregorius Arim. et Capreolus (n. 111). Quinimmo ista interpretatio sola consentanea doctrinae S. Augustini est.

S. Augustinus enim docet cunctos motus supernaturales, quos Deus in nobis sine nobis libere concurrentibus operatur, pertinere ad gratiam operantem, quae proinde omnino eadem est cum gratia praeveniente; omnem autem actum sive interiorem sive imperatum exteriorem, in quo Deus nobiscum libere operantibus concurrit, attribuendum esse gratiae cooperanti. Libere operari dico autem hominem solummodo tunc, cum voluntas a Deo mota seipsam quoque movet ad agendum:

»Ipse, ait S. Augustinus (de Grat. et lib. arb. c. 17), ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens.... Ut ergo velimus, sine nobis operatur. Cum autem volumus et sic volumus, ut, faciamus nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante, *ut velimus*, vel cooperante *cum volumus*, ad bona pietatis opera nihil valemus.« Gratia ergo cooperans nobiscum libere operantibus concurrit in actu et interiori, cum volumus, et exteriori, ut faciamus.

Illud: »ut velimus« (operatur incipiens) significat itaque: ut incipiamus velle seu ut ex potentia reducatur in actum vel ut loquitur Capreolus (n. 111), ut simus ad actum volitionis »in potentia formali et in actu virtuali i. e. potentes producere actum volendi,« operatur gratia operans; et »cum volumus« Deus cooperatur volentibus et facientibus. Ita reipsa gratia operans ad cooperantem se habet secundum S. Au-

gustinum in ordine supernaturali, sicut praemotio physica ad praemotionis continuationem in ordine naturali. Gratia ergo operans juxta S. Augustinum (non juxta S. Thomam) movet voluntatem, quin haec etiam seipsam moveat; gratia autem cooperans movet voluntatem ita, ut ipsa quoque libere semet moveat.

S. Thomas tamen videtur cum Magistro Sententiarum (2. d. 26. praecipue in fine), ista verba: »ut velimus« accepisse in oppositione ad: ut faciamus. Cum ergo S. Augustinus (ibid. c. 16) docet: »Certum est nos velle, cum volumus. Sed ille (Deus) facit, ut velimus bonum Certum est nos facere, cum facimus, sed ille facit, ut faciamus praebendo vires efficacissimas voluntati,« videtur Angelicus intellexisse illud quoad actum interio-rem de gratia operante et hoc de gratia cooperante quoad actum exteriorem a voluntate imperatum.

Sequitur autem hac in re, quod argumentum etiam animo pensandum est ad cognoscendam mentem Angelici, sequitur, inquam, S. Thomas Magistri Sententiarum opinionem.

Tota autem haec quaestio, prout apparet, est magis de nomine, quomodo videlicet intelligenda sit ejusmodi divisio gratiae seu quid intelligendum sit sub gratia operante et quid sub gratia cooperante.

Ceterum quoad rem concordat perfectissime cum S. Augustino etiam S. Thomas, licet nomine gratiae operantis aliam gratiam designet. Nihilominus Aquinas cum sua sententia non omnino probanda occasionem praebuit innumeris controversiis falsisque interpretationibus. Auctores non satis distinguunt duplicem diversam quaestionem: quatenus sententia de hac re sit praeferenda vel conformior doctrinae S. Augustini et quomodo intelligat S. Thomas divisionem gratiae in operantem et cooperantem. Porro non pauci scriptores magis quaerunt in operibus Angelici opinionem suam quam doctrinam S. Doctoris.

127. Del Prado (Div. Thom. II. ser. vol. 6. p. 133 sqq) dilucidans testimonium 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3 disserit ita: »Motio ad universale bonum est principium efficiens in humana voluntate primum gradum quoad executionem providentiae (in ordine naturali). Motio ad universale bonum, quod est determinate ipse Deus, est principium efficiens in humana voluntate primum gradum quoad executionem praedestinationis« (in ordine supernaturali). Et quod attinet hanc alteram motionem: »Primus quoque, inquit, passus in via motuum, actuum et operationum creatae voluntatis in ordine supernaturali est etiam a solo Deo Et est motus liber, quamvis non deliberatus. Non enim in isto primo passu determinat seipsum homo, sed a sola motione Dei determinatur; non enim movet seipsum homo in isto primo motu, sed a solo Deo movetur

»Sed positus homo a Deo in hac caelesti via et collocatus in novo ordine et essendi et operandi, homo sub auxilio Dei speciali etiam determinat seipsum ad volendum hoc vel illud, quod est semper vere bonum; nam in ista via nova omne bonum est bonum verum. Attamen interdum, specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum magnum quoad substantiam rei, vel quoad modum operandi, sicut in his quos movet per habitus seu virtutes, quae vocantur dona Spiritus S.; et tunc iterum habet locum effectus ille in quo voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens« (cfr. Div. Thom. ser. I. vol. 6. p. 682).

Juxta D. Thomam vero et juxta veritatem nullus actus est liber, in quo voluntas *non movet seipsam*, in quo homo *non seipsum determinat*, quin physice determinetur a Deo movente. Illud »non sine nobis agentibus« (1. 2. q. 55. a. 4. ad 6), ut (supra n. 121) abunde declaravimus, minime suadet oppositam doctrinam neque ullum aliud testimonium Aquinatis adduci potest, quod contrarium probaret. Iste est error proprius et fundamentalis Bannesii, non doctrina S. Thomae, non doctrina vera.

Neque rite explicantur a Del Prado verba secundi membri ejusdem loci 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3: »Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra (q. 109 et 112) dicitur.« Nota etiam S. Thomam non provocare ad qu. 111, ut vult Del Prado (l. c. 681).

Nulla modo secundum mentem Angelici est hoc effatum intelligendum de actibus, in quibus solus Deus movet voluntatem, quin ista seipsam moveat, neque solum de quibusdam operibus heroicis (l. c. p. 682) neque illud: »ad aliquid determinate volendum« significat ad »Deum« volendum. Sensus germanus secundae partis illius testimonii apparet ex oppositione ad primum membrum hic: Ad actus liberos, quos Deus voluntatem vult elicere, etiam directe specialiter movet et facit, ut ipsa quoque se libere ad eosdem moveat determinetque, dum e contra generali influxu homo a Deo non ad aliquid determinate volendum, non ad aliquod bonum particulare volendum directe movetur, sed movetur ad universale bonum et ipse homo Deo permittente per rationem se determinat ad hoc vel illud determinate volendum, quod est vere bonum vel apparens bonum.

Quod Deus aliquos specialiter movet ad aliquid determinate volendum, non opponitur igitur influxui, quo Deus movet voluntatem ita, ut et ipsa semet moveat, sed opponitur influxui universali, quo Deus non movet ad ali-

quid determinate volendum, inquantum directe movet solum ad bonum universale in actibus, quos non vult et permittit tantum fieri a creatura. Specialiter ergo movet Deus ad omnes actus, quos vult fieri, et quidem sic quod faciat nos velle hoc vel illud. Ad haec ultima verba S. Thomae, quod Deus facit nos velle hoc vel illud, adjungit Del Prado (Div. Thom. ser. II. vol. 6. p. 116): »Quod est determinare liberum arbitrium ad unum, non tamen de necessitate, sed libere« — identificans falso admodum specialem motionem, qua Deus movet voluntatem ad aliquid determinate volendum, cum physica praedeterminatione ad unum.

»Haec est igitur, ulterius declarat Del Prado (l. c. p. 117), gratia ab intrinseco efficax, motio sc., qua liberum arbitrium hominis movetur a Deo per modum alterantis et impellentis; qua liberi arbitrii potentia transmutatur a sua priori dispositione et convertitur in Bonum incommutabile: qua Deus facit nos velle hoc vel illud in ordine ad vitam aeternam.«

»Haec ergo est gratia ab intrinseco efficax, motio divina qua potentia liberi arbitrii agitur a Deo, ut et ipse homo operetur opera salutis; motio divina, quae in libero arbitrio est motus et applicatio virtutis ipsius operativae ad operationem supernaturalem et vitae aeternae meritoriam; motio divina seu virtus Primae Causae conjungens virtutem ipsius liberae voluntatis omnibus suis effectibus et operationibus, quibus tendit in Deum, ut in finem supernaturalem beatitudinis: in Deum, »cui omnis operatio debet attribui sicut primo et principali agenti,« ut ait D. Thomias« (ibid. p. 121.)

»Haec est enim gratia ex se efficax, motio Primi Moventis, respondens illi Supremo Intelligenti in cujus divina mente praeexistit ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, quae praedestinatio nominatur. Haec, inquam, est gratia ab intrinseco efficax, sc.: Virtus qua rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa; sicut sagitta a sagittante mittitur in signum (l. q. 23. a. 1)« (ibid. p. 55).

Gratiam ita ex se efficacem, ita ab intrinseco efficacem, quae nihil aliud est quam motio specialis ad actus liberos bonos, cum S. Thoma et ego libenter concedo, si illud »ex se, ab intrinseco« efficax solummodo significat gratiam non aliunde mutuari suam virtutem, quod omnes catholici firmiter tenent.

Attamen aliquid omnino aliud est gratia ex se efficax, ab intrinseco efficax, quam Thomistae tuerentur, i. e. gratia talis, quae ex sola sua natura sine ulla libera suppositione voluntatis a Deo motae seu absque scientia media infallibilem praevisionem actus futuri determinati fundare possit, quae non est nisi phy-

sica praedeterminatio voluntatis ad unum in ordine supernaturali.

Facili negotio demonstratur ex S. Thoma: Deum esse causam omnis actus humani, etiam actus peccati; Deum influxu generali movere voluntatem in omni volitione, etiam in volitione peccati reducendo eam ex potentia in actum. — Item cum evidētia potest ostendi ex Aquinate: Deum speciali influxu movere voluntatem directe ad actus, quos vult fieri, facere nos velle hoc vel illud, inclinare voluntatem in quodcunque voluerit, reducere voluntatem ex potentia in actum volendi et quidem volendi, quod Deus vult eam velle.

Sed nunquam probabitur ex D. Thoma: Deum movere directe voluntatem ad actum peccati; Deum omni sua motione reducere voluntatem in actum volendi id, quod ipse vult eam velle; Deum physice praedeterminare hominem ad actus liberos; Deum faciendo nos influxu speciali velle hoc vel illud physice praedeterminare ad unum nostram voluntatem quoad actus liberos. Si hoc evinceretur, concedendum quoque est S. Thomam docere non solum physicam praemotionem circa actus liberos, etiam pravyos, sed et ipsam physicam praedeterminationem ad actus liberos.

Utinam et Molinistae et Thomistae assidue atque jugiter ad hanc distinctionem inter motionem universalem, specialem et praedeterminantem melius attenderent! Mox cessarent lites et cito haberemus veram concordiam inter catholicos in quaestione de gratia.

128. At nonne defendebat S. Augustinus contra Semipelagianos gratiam vere in sensu thomistico ex se, ab intrinseco efficacem? »Haec est, ait Del Prado (Div. Thom. ser. II. vol. 5. p. 366 sq.), doctrina S. Augustini contra Semipelagianos, qui, etsi gratiam praevenientem excitantem non negarent, gratiam nempe illam indifferentem et determinabilem per hominis voluntatem; attamen veram illam gratiam praevenientem, quae movet voluntatem hominis et reducit de potentia in actum, et quae est necessaria ad singulos actus et ad initium fidei, infitabantur. — Semipelagiani enim contendebant Deum exspectare determinationem liberi arbitrii, non ipsam efficere; contendebant gratiam Dei moventis esse concomitantem tantum et pedissequam humanae voluntatis. Unde gratiam praevenientem, quae movet et causat liberi arbitrii consensum non admittebant; et haec est gratia vere praeveniens movens et adjuvans. — Quamobrem tamquam falsa et haeretica haec prop. (4.) Jansenii ab Innocentio X. damnata est: »*Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae (interioris) necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici, quod vellent eam gratiam*

talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.» — Gratia enim ex se efficax, gratia movens et adjuvans, gratia revera praeveniens, non exspectans hominis voluntatem est quidem necessaria ad singulos actus etiam ad initium fidei; at huiusmodi gratia confert libero arbitrio non tantum posse obtemperare, sed ipsum quoque actum obtemperandi, absque eo quod auferat flexibilitatem humanae voluntatis ad malum: quod est posse resistere, si velit....

»Haec est doctrina Concilii Tridentini, duplicem gratiam praevenientem distinguentis: gratiam videlicet excitantem interius, et gratiam moventem sive adjuvantem. — Primae gratiae nonnunquam resistitur; atque de illa verificatur quod negabat Jansenius in illa (2.) prop. ab Innocentio X. damnata: »*Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.*« — Alteri vero gratiae, qua liberum arbitrium reducitur de potentia in actum, nunquam resistitur; attamen de illa verificatur, quod negabat Jansenius in illa prop. similiter damnata, cuius secunda pars sic se habet: »*Et in hoc erant haeretici (Semipelagiani) quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere*«; quoniam, licet huic gratiae liberum arbitrium nunquam resistit, eo ipso quod per talem gratiam aufertur etiam ipsa duritia cordis, per quam resistitur, nondum aufertur potentia resistendi. Unde Concilium Tridentinum ait liberum hominis arbitrium a Deo motum »posse dissentire, si velit.«

129. Methodus autem, qua debemus procedere in investigatione veritatis, praesertim in quaestione nostra, non potest esse, ne sit vitiosa, alia nisi quae exordium capiens a certis et definitis nos manuducit ad dijudicanda dubia atque intelligenda obscura ita, ut dubiis non destruamus certa et definita. Si quis vero juxta sua praejudicia falsa explanare tentat veram aliquam, indubiam, suae tamen opinioni minus consonam doctrinam, necessario incidet in erroneas interpretationes etiam circa testimonia clara et doctrinam evidentem.

Ut ergo incipiamus a certis et definitis, perpendere conabimur primum propositionem 4. Jansenii damnatam uti falsam et haeticam. Quia declarata est falsa, contradictoria erit vera; quia damnata est etiam uti haeretica contradictoria erit dogma catholicum.

Vera est ergo propositio: Semipelagiani *non* admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc *non* erant haeretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.

Subjectum: »Semipelagiani« in propositione damnata sumitur reduplicative i. e. Semipelagiani qua tales, qua haeretici, ut habeatur appellatio, quae a logicis dicitur formalis. Sensus igitur est: Semipelagianismus secundum Jansenium admittebat et secundum veritatem non admittebat necessitatem interioris gratiae praevenientis ad initium fidei.

Similiter praedicatum in negativa vera propositione: non admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei — praedicatum, inquam, accipiendum est universaliter: nullam admittebant praevenientis gratiae interioris necessitatem ad initium fidei ideoque erant haeretici.

Quapropter falsa est assertio auctoris Del Prado, quod Semipelagiani »etsi gratiam praevenientem excitantem non negarent, gratiam nempe illam indifferentem et determinabilem per hominis voluntatem; attamen veram illam gratiam praevenientem, quae movet voluntatem hominis et reducit de potentia in actum, et quae est necessaria ad singulos actus et ad initium fidei, infitiabantur.« Et falsum est etiam, quod prius (ibid. p. 363) dixit saltem nonnullos Semipelagianos admisisse gratiam (interiorem praevenientem) indifferentem ac determinabilem per liberum arbitrium. Ex damnata propositione potius sequitur Semipelagianos nullam admisisse necessitatem cujuscunque praevenientis gratiae interioris ad initium fidei et propterea fuisse haereticos.

Hoc etiam ex alia consideratione evidenter liquet. Propositio enim damnata est in sensu Jansenii. Atqui Jansenius quoque distinguit (cfr. Migne Theol. Curs. Complet. tom. X. col. 146) duos ordines, quas species Semipelagianorum: unam, quae quoad gratiam vix a Pelagianis discrepasse, et alteram, quae gratiam praevenientem interiorem ad initium fidei admisisse ab ipso dicitur. Quare per propositionem damnatam falsum esse declaratur quoque nonnullos Semipelagianos non negasse necessitatem gratiae interioris praevenientis ad initium fidei.

»In hoc igitur, ait Jansenius (l. c. col. 452 sq), proprie Masiliensium error situs est, quod aliquid primaevae libertatis reliquum putant, quo sicut Adam, si voluisset, poterat perseveranter operari bonum, ita lapsus homo saltem credere posset, si vellet; neuter tamen absque interioris gratiae adiutorio, cujus usus vel abusus relictus esset in uniuscujusque arbitrio et potestate.«

Hoc autem idem prorsus est, quod affirmat Del Prado sal-

tem nonnullos Semipelagianos admisisse gratiam praevenientem interiorem, sc. »illam indifferentem et determinabilem per hominis voluntatem.«

Del Prado distinguit duplicem gratiam praevenientem, sc. gratiam excitantem, quae non est ex se efficax, et gratiam moventem seu adjuvantem, quae est ex se efficax. Ludit vero verbis et decipit seipsum, dum asserit Semipelagianos, »etsi gratiam praevenientem excitantem non negarent, gratiam nempe illam indifferentem et determinabilem per hominis voluntatem,« infitiatos tamen esse »veram illam gratiam praevenientem, quae movet voluntatem,« adjuvantem, quae revera est praeveniens, gratiam vere praevenientem, sicut eam postea vocat.

Gratia enim supernaturalis interior, cujus necessitatem iuxta auctorem Semipelagiani admittebant, aut est praeveniens aut non est praeveniens: si est praeveniens, erit etiam vera gratia praeveniens, quae movet voluntatem hominis et reducit de potentia in actum, ut voluntas incipiat velle, erit vere praeveniens, revera praeveniens, quamvis non sit ex se, ab intrinseco sensu thomistico efficax; sin autem non est praeveniens, i. e. vere, revera praeveniens, falsa erit ejus affirmatio Semipelagianos vel saltem nonnullos admisisse praevenientis gratiae interioris necessitatem etiam ad initium fidei.

Insuper: cur erunt Semipelagiani reputandi haeretici, si non negabant necessitatem praevenientis interioris gratiae indifferentis ad initium fidei, sed gratiae tantum ex se, ab intrinseco efficacis? Nulla poterit reddi alia ratio nisi illa insinuata a Jansenio, »quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset voluntas resistere *vel* obtemperare« seu quod vellent gratiam illam esse, uti Jansenius et omnes, qui cum ipso sentiunt, loquuntur, »versatilem.« Ejusmodi autem doctrina declarata est ab Innocentio X. non solum falsa, verum etiam haeretica.

Definitio Innocentii X. nullam facit distinctionem quoad gratiam praevenientem interiorem, neque nos proinde eam facere possumus, nisi velimus concedere definitionem dogmaticam Ecclesiae esse ex parte tantum veram, ex parte autem falsam et reformandam, cum sit simpliciter vera et simpliciter irreformabilis.

130. Damnata est propositio Jansenii etiam uti haeretica.

Haeretica autem esse nequit nisi secunda pars propositionis; quia prior: Semipelagianos nimirum admisisse praevenientem gratiam interiorem etiam ad initium fidei, — est falsa, non haeretica, cum certe nemo sit haeticus, qui docet admittentes necessitatem praevenientis interioris gratiae ad singulos actus, etiam ad initium fidei non esse haeticos.

Notum est juxta Jansenium in statu naturae innocentis nullam fuisse gratiam ex se, ex natura sua efficacem, sed angelis et Adamo donatam esse gratiam dumtaxat »versatilem« seu talis indolis, ut voluntas ei posset pro sua libertate vel consentire vel dissentire; in statu autem naturae lapsae eo, quod homo delectationem terrestri ad peccatum impellatur, necessariam esse victricem delectationem caelestem superiorem concupiscentia opposita carnali seu gratiam ex se efficacem medicinalem, quae voluntatem necessario ad bonum determinet ac cui nunquam resistatur.

Contra ejusmodi doctrinam ergo indirecte definitur gratiam praevientem internam ad singulos actus, etiam ad initium fidei necessariam (et sufficientem) habere vel saltem posse habere naturam talem, ut homini possibile sit eide gratiae ex sua libera determinatione vel resistere vel obtemperare.

Neque hic agitur de potentia resistendi, quam certe homo sub gratia constitutus retinet, sed potius de natura ipsius gratiae, esse videlicet gratiam talem, ut homo eide gratiae considerata ejus indole tantum non obstante opposita concupiscentia possit resistere vel obtemperare i. e. ut homini *possibile* sit eide gratiae resistere vel obtemperare.

Definitio non statuit gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere eo, quod sub gratia potentiam resistendi retineat, prout Del Prado explicat, sed esse talem, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare, h. e. gratiam esse ex se indifferentem et, ut utamur termino adversariorum, »versatilem«.

Falsum quoque est id, quod Del Prado asserit Iansenium negasse hominem sub gratia efficaci habere potentiam resistendi. Vide apud Migne (l. c. col. 421): »Iansenius et Ianseniani locis antea citatis saepius profitentur sub motione superioris delectationis caelestis completissimam, expeditissimam, perfectissimam inesse voluntati peccandi potestatem; et vice versa titillanti concupiscentia ardentissima voluntatem gratia parva instructam retinere perfectissimam ad bonum agendum potentiam, et quidem in summo gradu, dum modo nunquam ex illo gradu in actum ullum prodeat sine efficaci Dei auxilio«. Idcirco Iansenius »loquens de gratia sensu thomistico sufficienti profitetur, quod Augustinus fortasse talem gratiam non difficulter admitteret« (l. c. col. 418).

Concessa semel necessitate praevientis gratiae interioris etiam ad initium fidei sola restat illius natura seu operandi ratio, circa quam error versari potest.

Sed quodnam est praecise dogma catholicum, cui haec propositio haeretica contradictorie opponitur?

Dogma hoc esse nequit nisi: Non est haereticus, qui tenet istam doctrinam, seu non est haeretica haec doctrina: »Praeveniens gratia interior necessaria (et sufficiens) ad singulos actus (salutares), etiam ad initium fidei est talis, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare.«

Quid vero sentiendum est de ipsa praefata doctrina: »Praeveniens gratia interior necessaria etiam ad initium fidei est talis, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare«?

Ante omnia agitur de doctrina dogmatica connexa cum fide, secus non damnaretur opposita doctrina qua haeretica.

Si damnata esset propositio Iansenii solum uti falsa, possemus dicere illam doctrinam esse catholicam sensu tantum latissimo, sicut erat ex. gr. opinio negans immaculatam conceptionem B. M. V. ante solemnem illius dogmatis definitionem, quando sc. utraque sententia contradictoria et affirmativa et negativa erat catholica; nam etiamsi negativa semper erat falsa, non fuit tamen haeretica, prouti nunc est propter definitionem subsequutam.

Sic falsa est etiam haec propositio: Haereticus est, qui affirmat cum Thomistis aut qui negat cum Molinistis gratiam adjuvantem ad actus salutares necessariam esse ex se, ab intrinseco efficacem ita, ut sine ulla libera suppositione causae secundae seu absque scientia media jam ex sola natura ejusdem gratiae actus determinatus futurus, infallibiliter praesciri possit. Hic quoque alterutra pars contradictionis est falsa et altera revelata, quamvis, utra sit, nondum constet ex defectu definitionis infallibilis, cum lis adhuc sub iudice sit. Post editam vero definitionem Ecclesiae, haereticus erit, qui negaverit doctrinam definitam.

Nunc autem damnata est propositio Iansenii ut haeretica. Ideo ob immutabilitatem definitionis dogmaticae nunquam erit haereticus, qui quandocunque docebit: Praeveniens gratia interior necessaria ad singulos actus, etiam ad initium fidei est talis, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare seu est talis, qualem adversarii »versatilem« vocant. Aliis verbis doctrina ejusmodi est vera et revelata. Alioquin si posset haec doctrina damnari ut haeretica, esset etiam haereticus, qui postea id doceret.

Quia vero in casu habemus solummodo affirmativam propositionem, sequitur saltem posse hujusmodi gratiam esse indifferentem seu, ut dicunt, versatilem. Utrum praeter hanc detur necne alia quoque gratia in sensu thomistico ex se efficax,

ex sola definitione commemorata non patet abstractione etiam facta ab eo, quod definienti nulla erat intentio dirimendi peremptorie hanc quaestionem inter catholicos controversam.

Erronea est nihilominus sententia Bannesii (n. 107): »Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum.«

131. Neque S. Augustinus neque S. Prosper vel Hilarius ad S. Augustinum Semipelagianorum doctrinam referentes unquam affirmant saltem nonnullos Semipelagianos necessitatem gratiae praevenientis internae etiam ad initium fidei admisisse. Historia autem haurienda est ex fontibus historicis, non vero a priori a nobis juxta nostra praejudicia est construenda.

Hilarius in epistola ad S. Augustinum fatetur Semipelagianos concessisse necessitatem gratiae ad omnia opera bona, sed protinus addit initium fidei non numerasse inter ejusmodi opera: »Ceterum, ait n. 2, ad nullum opus vel incipiendum, nedum perficiendum quemquam sibi sufficere posse consentiunt: neque enim alicui operi curationis eorum adnumerandum putant, exterrita et supplici voluntate unumquemque aegrotum velle sanari. Quod enim dicitur: Crede et salvus eris: unum horum exigi asserunt, aliud offerri, ut propter id, quod exigitur, si redditum fuerit, id quod offertur deinceps tribuatur« (cfr. n. 3. et 4. de opinione eadem S. Augustini similiter prius errantis).

Et integer liber S. Augustini de praedest. SS. contra errorem semipelagianum conscriptus nihil pene aliud continet quam demonstrationem etiam initium fideitribuendum esse gratiae praevenienti, quod Semipelagiani negabant.

Quod si nonnulli Semipelagiani reipsa admittebant quandoque cum catholicis necessitatem gratiae etiam ad initium fidei, hoc more haereticorum dolose fecerunt, ut hujusmodi arte astutiaeque majorem doctrinae suae conciliarent auctoritatem et facilius simplices atque incautos fideles ad suam partem pertraherent.

Ita S. Prosper in libro de grat. Dei et lib. arb. hominis contra Collatorem exprobrat (c. 2. n. 4) Cassiano, quod solum ab initio proposuit »definitionem catholicissimam« dicens: Quibus manifeste colligitur non solum acturum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium; qui nobis initia sanctae voluntatis inspirat et virtutem atque opportunitatem eorum, quae recte cupimus, tribuit peragendi. Omne enim datum bonum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum« (Iac. 1, 17).

Quare ab ipso quaerit (c. 14. n. 43; alias c. 33): »Cur invictissimae veritatis arce deserta gradatim ad praecipitia pelagiana decurris? Qui enim definieras neque sanctorum cogitationum neque bonorum actuum ex nobis esse principia,.... paulo post coepisti donis gratiae liberi arbitrii aequare conatus, ut principia, quae Deo assignaveras, posse hominem a semetipso habere monstrares.«

Distinctio inter catholicissimam definitionem et haeresim semipelagianam reponitur in eo, quod catholici, postulant gratiam praevenientem ad omnes actus salutes, semipelagiani autem negant ejus necessitatem ad initium fidei docentes principia, quae catholici Deo assignant, hominem posse a semetipso i. e. sine gratia praeveniente habere. Nullum occurrit vestigium cujuscumque discriminis inter gratiam versatilem, quam haeretici admitterent, et gratiam ex se, ab intrinseco efficacem, quam solam negarent. Et tamen debebat fieri mentio ejusmodi distinctionis, si controversia inter catholicos et semipelagianismum esset talis, qualem volunt Ianseniani et plerique alii. Semipelagiani autem innixi principio illo pelagiano: Non est liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, — negabant necessitatem omnis gratiae praevenientis ad initium fidei, quod initium fidei (et perseverantiam) non numerabant inter opera bona, sicut Pelagiani negabant ex eadem causa necessitatem omnis gratiae praevenientis interioris ad opera salutaria.

Falsa est igitur interpretatio, quam supponit Del Prado (l. c. p. 363) can. 4. Conc. Arausicani II., ac si Concilium damnasset propterea Semipelagianos, »quorum saltem nonnulli admitterebant gratiam indifferentem ac determinabilem per liberum arbitrium,« quod docerent Deum expectare determinationem liberi arbitrii ex gratia indifferenti ad hoc, ut a peccato purgemur per gratiae infusionem seu expectare determinationem liberi arbitrii, non tamen, ut audivimus dicentem Iansenium, »absque interioris gratiae adjutorio, cujus usus vel abusus relictus esset in uniuscujusque arbitrio et potestate.«

Damnati autem sunt Semipelagiani, sicut evidenter patet ex sequentibus can., quia tribuebant initium fidei *soli* naturae sine ulla gratia praeveniente.

Can. 5. habet: Si quis.... initium fidei.... naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur.

Can. 6.: Si quis sine gratia credentibus, volentibus.... nobis misericordiam dicit conferri divinitus.... resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti?

Can. 7.: Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare.... posse

confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S.... haeretico fallitur spiritu.

Can. 8.: Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium.... ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus.

132. At numquid non patrocinator S. Augustinus Thomistis, inquantum designat per adjutorium, quo in oppositione ad adjutorium, sine quo non — gratiam ex se, ab intrinseco efficacem? »Nec de ipsa perseverantia boni, inquit (de corrept. et grat. c. 12), voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari; qui eis non solum dat adjutorium, quale primo homini dedit, sine quo non possint perseverare, si velint; sed in eis etiam operatur et velle, ut quoniam non perseverabunt nisi et possint et velint, perseverandi eis et possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donetur....

»Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur. Ita factum est, ut voluntas hominis invalida et imbecilla in bono adhuc parvo perseveraret per virtutem Dei; cum voluntas primi hominis, fortis et sani in bono ampliore, non perseveraverit habens virtutem liberi arbitrii; quamvis non defuturo adjutorio Dei sine quo non posset perseverare, si vellet, non tamen tali, quo in illo Deus operaretur, ut vellet. Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere, quod vellet; infirmis servavit, ut ipso dominante invictissime, quod bonum est, vellent; et hoc deserrere invictissime nollent.«

Quoad distinctionem S. Augustini inter adjutorium sine quo non et adjutorium quo magna datur discrepantia opinionum (videsis Migne l. c. col. 839 sq.)

Abstrahimus vero ab adjutorio quo, quod est simul adjutorium sine quo non: »Beatitudo, ait S. Augustinus l. c., quam non habet homo, cum data fuerit, continuo fit beatus. Adjutorium est enim non solum sine quo non fit, verum etiam quo fit, propter quod datur. Quapropter hoc adjutorium et quo fit est et sine quo non fit, quia et, si data fuerit homini beatitudo, continuo fit beatus; et, si data nunquam fuerit, nunquam erit.«

Si autem restringimus illam distinctionem sic ad gratiam actuali, idem omnino discrimen in ordine supernaturali gratiae juxta S. Augustinum probabiliter intercedit inter adjutorium sine quo non et adjutorium quo atque inter motionem universalem et specialem apud D. Thomam. Et clavis ad aperiendam mentem S. Augustini iterum est effatum: Quidquid fit,

fit Deo aut permittente aut volente fieri; quod dictum fili instar mihi esse videtur in labyrintho opinionum diversarum.

Sicut docet Angelicus: »Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum,« — ita juxta S. Augustinum Deus per adjutorium sine quo non »fortissime (Adamo) *dimisit* atque *permisit* facere, quod vellet.« Agitur hic de actibus sive bonis sive malis, quos Deus permittit fieri, ita ut non velit voluntate consequente eos fieri: illi ergo actus fiunt, si sunt boni, secundum voluntatem antecedentem, et, si sunt mali, contra eandem voluntatem antecedentem, sed utrique sunt praeter voluntatem consequentem seu absolutam.

Sicut vero subjungit S. Thomas quoad specialem motionem: »Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam,« faciendo sc. eos velle hoc vel illud bonum particulare, — ita secundum S. Augustinum per adjutorium quo »subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma non tamen deficeret nec adversitate aliqua vinceretur.... Infirmis servavit, ut ipso donante invictissime, quod bonum est, vellent; et hoc deserere invictissime nollent.« »Perseverandi eis possibilitas et voluntas divinae gratiae largitate donatur.«

Sermo est igitur ibi de actibus liberis, quos Deus vult voluntate consequente seu absoluta fieri. Quia autem voluntas Dei est efficacissima, quidquid ipse vult, semper insuperabiliter fit et quidem eodem modo ac Deus vult; Dei voluntas enim non potest frustrari.

»Quis enim, ait S. Augustinus (de praedest. SS. c. 5 n. 10), te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Quisquis audet dicere: Habeo ex me ipso (sine gratia praeveniente) fidem, non ergo accepi; profecto contradicit huic apertissimae veritati: non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino.«

Quia etiam per gratiam Deus potest movere voluntatem eodem modo, qui obtinet in influxu generali, ideo dixi supra (n. 93) non accurate loqui eos, qui generalem motionem coarctant ad ordinem naturalem et motionem specialem ad ordinem supernaturalem.

Sicut autem praeter specialem motionem admittenda est etiam motio universalis in ordine quoque supernaturali, ita propter identitatem distinctionis ultra adjutorium quo etiam in statu naturae lapsae concedendum est et aliud adjutorium sine quo non; alicui sequeretur *necessario* haeretica conclusio Jansenii: »Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur,« cum propter efficacitatem voluntatis divinae speciali motiōi divinae nulla creatura unquam resistat.

Si quis autem opponeret hanc esse distinctionem potius quoad intentionem et voluntatem Dei quam quoad modum et naturam divinae motionis, non renuerem id admittere. Haec etiam ratio est, cur non possim omnino probare verba, quae Billet S. I. (De Deo uno et trino tom. I. Romae 1893 p. 235) profert de distinctione inter voluntatem antecedentem et consequentem, licet quaestio sit magis de nomine: »Tertio, inquit, voluntas divina antecedens sic explicata est quaedam voluntas conditionata, puta, si homo per liberum suum arbitrium non deficiat. Voluntas autem consequens dividitur ex parte voliti contra antecedentem, et ideo intelligi debet de sola voluntate absoluta, quam habet Deus removendi quosdam a salute consequenter ad statum peccati, in quo permittuntur et praesciuntur decessuri. Non igitur tam late patet voluntas consequens ac absoluta; nam certe absolutam voluntatem habet Deus salutis electorum, quae tamen non dicitur consequens, quia non opponitur in volito voluntati antecedenti.«

At juxta Aquinatem voluntas absoluta sive permittendi peccatum et consequenter reprobandi sive praedestinandī quosdam ad salutem, dummodo subaudiatur suppositionem liberam ex parte creaturae, semper est consequens, cum non necesse sit Deum voluntate consequente velle oppositum ejus, quod vult voluntate antecedente. Prior tamen voluntas habetur cum sola motione generali, altera vero compossibilis est cum motione generali et speciali. Voluntas vero antecedens magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas, ut auctor cum S. Thoma concedit.

133. Cum adjutorium quo S. Augustini sit unum idemque ac motio specialis S. Thomae, non major difficultas quoad illud quam quoad hanc erit.

»Si Deus, inquit Angelicus (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3), movet (influxu speciali directe) voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate movetur.«

Nonnisi in hypothesi duplicis liberae suppositionis (n. 27), ex parte nempe Dei qua causae primae et ex parte hominis

a Deo moti qua causae secundae, potest rationabiliter ejusmodi explicari doctrina, quae secus insolubilem difficultatem creat.

Supposito decreto divino movendi voluntatem creatam ad aliquid determinate volendum, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur. »Si ex intentione Dei inventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur« (1. 2. q. 112. a. 3); nam »Deo, cum sit infinitae virtutis, resisti non potest. Unde dicitur Rom. 9, 19: Voluntati ejus quis resistit? (1. 2. q. 10. a. 4. obj. 1).

Verumtamen »voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur, libere, prout competit suae naturae« (ibid. ad 1).

Propterea non est voluntati motae simpliciter impossibile, ut non moveatur ad illum actum, ad quem a Deo movetur. Ratio autem est et *unica* esse potest, quia motio divina ex natura sua indifferens et non voluntatem determinans ad unum fit etiam cum libera suppositione ex parte ipsius causae secundae motae. Talis suppositio continetur in scientia media, quod homo hujusmodi gratiae, si eam acciperet, libere consentiret, cum posset considerata sola natura adjutorii divini pro sua libertate etiam dissentire.

Proinde impossibile est in sensu composito, ut homo dissentiat; alioquin contradictoria simul verificarentur; in sensu tamen diviso praecisione facta ab ejus libera suppositione et considerata sola natura auxilii divini possibilis est etiam dissensus.

Communiter dicunt hominem non posse dissentire in sensu composito, secus simul adesset consensus et dissensus, quod perimeret ipsum principium contradictionis; posse tamen dissentire in sensu diviso, quia, dum consentit, retinet potentiam dissentiendi.

Vidimus autem etiam juxta Iansenianos voluntati sub gratia efficaci remanere expeditissimam ac perfectissimam potentiam peccandi. Unde per solam ejusmodi distinctionem non salvatur sufficienter libertas quoad actus liberos.

Causa enim secunda libera retinet etiam sub divina motione voluntatem necessitante, in actu ergo suo necessario ejusmodi potentiam ad oppositum, inquantum non amittit neque in actu necessario suum liberum arbitrium, sed tantum possibilitatem usus suae libertatis pro hoc casu.

Idcirco inculcavi (n. 30) impense discrimen ingens inter potentiam agendi vel non agendi et possibilitatem agendi vel

non agendi. Inest igitur etiam in hypothese praedeterminationis physicae creaturae liberae potentia non agendi, quia retinet suam voluntatem, sed deest ipsi possibilitas non agendi, quia vi solius praedeterminationis physicae ex natura tantum motionis divinae absque ulla sua libera suppositione a Deo ad unum determinatur. Gauderet itaque homo in tali hypothese libertate arbitrii, sed in tota sua vita ne semel quidem haberet usum ejusdem libertatis in cunctis suis volitionibus, cum ad actum quemlibet physica praedeterminatio necessaria dicatur.

Unde non implicat contradictionem, si Iansenius tum affirmat sub gratia efficaci inesse voluntati perfectam, potentiam (absolutam) peccandi et titillante ardentissima concupiscentia voluntatem gratia parva instructam retinere completam ad bonum agendum potentiam, tum ex altera parte contendit sine delectatione superiori »tam impossibile esse voluntati, ut bene velit et operetur, quam homini caeco, ut videat, vel surdo, ut audiat, vel tibiis fracto, ut recte gradiatur, vel avi, ut volet sine alis« (Migne l. c. col. 417) et juxta Iansenium »apud Augustinum gratia et opus bonum ita reciprocantur, ut quemadmodum ex gratia data mox (sine sc. ulla libera suppositione ex parte causae secundae) effectum subsecutum inferre solet, ita vice versa ex defectu operis gratiam non esse datam« (l. c. col. 438). Exinde dimanat Iansenistarum distinctio inter potentiam absolutam et relativam ad fucum imperitis faciendum.

Hoc pacto sub gratia quoque in sensu Bannesii ex se efficaci homo retinet potentiam dissensus i. e. liberum arbitrium pertinens ad suam naturam, quam amittere nequit, non autem gaudet possibilitate dissensus; dico potentiam dissensus retinet, nam etsi in sensu composito impossibile sit, ut homo una cum consensu componat dissensum, tamen remanet, quando consentit, ipsi potentia dissensus seu potest dissentire in hoc sensu diviso, si nempe posse dissentire, dicitur, quicumque habet potentiam dissentiendi, ex. gr. si posse videre dicitur, qui potentiam visivam habet seu oculos sanos possidet, quamvis sit constitutus in tenebris, ut impossibile sit ipsi videre.

At numquid non idem docet S. Thomas? — Respondeo negative. »Si Deus, ait Angelicus, movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter.«

Differentia autem, quae intercedit inter utramque sententiam est haec: Secundum Bannesium, qui ab intrinseca natura

gratiae ejusdem gratiae efficaciam repetit, Deus motione sua ex se, ab intrinseco efficaci praedeterminat physice voluntatem ad unum ita, ut actus talis, si volumus logice consequenter argumentari, esset reipsa voluntati jam sine ulla libera suppositione necessarius; necessarius igitur non necessitate ex suppositione causae secundae, et voluntati esset, inquantum ab ipsa dependet, oppositum simpliciter impossibile. Nam gratia ex se efficax vi intestinae suae naturae tantum praedeterminat physice ad unum quamcunque creaturam, cui tribuitur ita, ut a solo Deo dependeat, nullo modo autem a causa secunda, utrum hic aliusve actus ponatur. Retinet ergo homo sub gratia thomistice ex se efficaci potentiam ad oppositum et potest in hoc sensu oppositum agere, sed ita, ut simpliciter ipsi impossibile sit oppositum agere.

Si nihilominus negatur a Thomistis (debet vero negari ad salvandum dogma de libertate humana in actu meritorio) hoc esse simpliciter impossibile et actum esse absolute necessarium pro causa secunda, nullo alio sensu intelligibili potest id explicari nisi dicendo: quia Deus libere ex parte sua movet, potest etiam non movere ideoque absolute possibile est, ut voluntas non moveatur. Quod vero libertatem solam divinam comprobatur, esse nimirum quoad Deum hujusmodi necessitatem ex suppositione, non autem demonstrat esse talem actum etiam pro voluntate mota liberum, quia potius esset pro causa secunda simpliciter necessarius, cum ipsius futuritio constaret sine libera suppositione creaturae.

Pro duplici libertate concurrente in eodem actu, duplex quoque libera suppositio, videlicet et causae primae et causae secundae requiritur ad infallibilem ejusdem actus praescientiam habendam. Necessitas ex suppositione sine suppositione libera illius causae, pro qua necessitas valet, est contradictio in terminis.

S. Thomas autem negat praedeterminari physice voluntatem a Deo ad unum quoad actus liberos. Unde quia motio divina circa actus liberos non est ex se determinans ad unum, sed quia etiam a libertate creata et non a solo Deo dependet, num exerceatur hic actus liber vel ille, ideo motio divina fit cum suppositione libera ex parte quoque causae secundae.

Si ergo Deus vult hominem aliquid velle, homo certe hoc vult et impossibile est huic positioni, quod homo id non velit, non tamen est simpliciter impossibile ne quoad secundam quidem causam, quoniam actus determinatus non sequitur jam ex sola suppositione divinae motionis, quae vi naturae suae est indifferens, ut voluntatem physice non praedeterminet ad unum.

Habemus igitur hunc ordinem rerum: Deus scientia media cognoscit, quod homo tali gratiae, si eam acciperet, libere obtemperaret, licet spectata sola natura auxilii posset, h. e. possibile ipsi esset pro innata sua libertate etiam resistere. Quare si Deus libere decernit hominem directe movere ad istum actum et propterea ipsi ejusmodi auxilium impertiri, homo insuperabiliter et invictissime volet consentire, sed nihilominus non simpliciter, ut patet, ipsi est impossibile dissentire.

Sed instabis: Quamquam hoc est verum, tamen in simili quoque hypothesis, nihil aliud potest dici nisi, quod affirmant Thomistae, i. e. si homo consentit, non potest in sensu composito, sed in sensu tantum diviso dissentire; non est possibile ipsi, quando consentit, simul etiam dissentire, sed potest, dum consentit, dissentire in sensu diviso seu retinet potentiam et non possibilitatem dissentiendi.

Respondco cum S. Thoma ad solvendam hanc quaestionem non esse possibilitatem consensus et dissensus considerandam in illo signo, quando liberum arbitrium jam consentit; nam omne, dum est, necesse est esse; sed potius in illo signo, quando liberum arbitrium praemotum a Deo influxu speciali, non autem determinante ad unum est *in eo*, et exeat in suum actum.

»Contingens, ait D. Thomas (1. Cg. c. 67), a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est; contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum, quia in contingenti secundum id, quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse; ergo omne, quod est, dum est, necesse est esse.

Quare vigilantibus verbis utitur Aquinas loquens de possibilitate, non de sola potentia agendi et non agendi, hoc aliudve agendi: »Est ergo, inquit (1. d. 39. q. 1. a. 1), haec ratio voluntatis, ut libere actum suum producat. Quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus: unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est *in egrediendo* a voluntate; quia postquam transit, non subjacet facultati ejus: non enim potest non voluisse, quod voluit. Similiter non subjacet facultati ejus, ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato, sed de omnibus (etiam) actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui et hujusmodi.«

In hoc signo, »dum actus est in egrediendo a voluntate,« inquantum solam naturam motionis divinae consideramus, vi-

denus differentiam inter sententiam S. Thomae et opinionem Thomistarum.

Secundum Angelicum Deus non praedeterminat voluntatem ad hunc actum liberum vel illum. Quando ergo reducit voluntatem ex statu potentialitatis in actum, ut haec incipiat velle, est voluntas in eo, ut velit, seu incipit velle. Quia autem motio divina non determinat creaturam quoad actus liberos ad unum, ideo possibile est voluntati spectata natura divini influxus utrumque vel consentire vel dissentire eidem gratiae.

Abstrahendo a voluntate Dei consequente movendi causam secundam ad aliquid determinate volendum dicimus: Si libere creatura se determinat ad consensum gratiae, libere consentit, et similiter si libere se determinaret ad dissensum eidem auxilio, libere dissentiret. Quando ergo consentit, consensum, sicut omne, quod est, dum est, necesse est esse; sed necessitas haec est ex duplici libera suppositione et Dei et causae secundae.

Secundum autem Thomistas Deus physice praedeterminat voluntatem ad universos actus influxu ab intrinseco efficaci, insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere. Quando praedeterminat hominem ad consensum, impossibile est sine ulla libera suppositione causae secundae huic positioni, quod homo non consentiat, cum ex sola natura motionis divinae infallibiliter sequatur consensus. Quapropter dissensus erit pro voluntate creata *simpliciter* impossibilis, quamvis homo potentiam ad oppositum seu suum liberum arbitrium retineat. Infallibilitas igitur consensus quoad voluntatem a Deo praemotam est vera, absoluta necessitas, non necessitas suppositionis, cum oriatur ex sola physica praedeterminatione antecederet ad omnem liberam suppositionem causae secundae: necessitas enim ex suppositione sine libera suppositione ex parte causae, pro qua necessitas valet, est contradictio in adiecto.

Si Thomistae vero docent voluntatem physice praedeterminari a Deo ad unum, ut ipsa libere se determinet, jungunt evidenter inter se frontibus adversis pugnancia. Quid dicemus autem de dissensu? Praedeterminatne Deus voluntatem etiam physice ad dissensum *faciendo*, ut ipsa libere se determinet ad eundem dissensum ac formaliter peccet? Et tamen est dissensus quoque seu peccatum formale aliqua volitio, aliqua actio, quam homo non potest juxta systema Bannesii exercere nisi a Deo physice praedeterminatus ad unum! Adde juxta Thomistas

posse liberum esse actum voluntatis etiam, si solus Deus eam determinat, quin ipsa quoque se determinet (n. 121.)

Quod attinet autem Angelicum, semper quidem ipse tuetur Deum movere (non determinare) in actibus liberis voluntatem ita, ut ista se libere determinet, nunquam tamen affirmat Deum physice praedeterminare voluntatem ad actus liberos, sed hoc ubique infitiatur neque per consequens docet contradictoria, quod Deus voluntatem in actu libero physice praedeterminat, ut ipsa libere se determinet. Nulla autem habetur contradictio, si negamus Deum in actibus liberis physice praedeterminare voluntatem ad unum et simul affirmamus a Deo praedeterminari, praedefiniri omnes actus, etiam liberos, ad quos creatura libere se determinat (n. 35 sqq.)

Juxta Thomistas motio divina semper physice praedeterminat voluntatem ad unum. Unde etiam facillime intelligitur, quomodo negetur necessitas scientiae mediae ad infallibilem habendam praevisionem actus futuri liberi; siquidem nihil dependet a libera determinatione causae secundae, utrum hic aliussve actus sequatur ideoque nulla libera suppositio ex ejus parte requiritur, ut certe futuritio actus determinati cognoscatur.

Attamen cum eadem quoque evidentia intelligimus actum talem pro libero arbitrio a Deo ad unum praedeterminato non posse non esse necessarium, nequaquam liberum neque posse homini in meritum vel demeritum imputari, si nihil a voluntate a Deo praedeterminata dependet, utrum eidem gratiae consentiat vel dissentiat. Quam primum autem aliquid a libera determinatione hominis dependere conceditur, extemplo et necessario sequitur scientia media, quae non est nisi scientia illius conditionis seu liberae suppositionis ex parte causae secundae.

Ex praedictis liquet quoque rectam esse libertatis definitionem, si dicitur facultas, qua voluntas positis omnibus ad agendum requisitis potest agere vel non agere, hoc aliudve agere, intelligendo illud posse agere de possibilitate agendi vel non agendi.

134. Vidimus supra (n. 128 sqq), quod Del Prado fere in omnibus concordat cum doctrina Jansenii damnata in ejusdem prop. 4. Quare si vera esset ipsius interpretatio, Innocentius X. eandem Jansenii opinionem, quam in prop. 4. volebat condemnare tamquam haeticam, definivisset qua doctrinam catholicam. Dissentit autem a Jansenio, inquantum tuetur contra 2. prop. damnatam gratiae interiori voluntatem nonnunquam resistere.

En felix inconsequentia, qua salvatur dogma catholicum! Sicut camino ignis probatur aurum, ita hoc criterio

dijudicabitur veritas aut falsitas doctrinae in quaestione. *Impossibile* vero est in systemate praedeterminationis physicae intelligere, quid sit haec resistentia, quomodo homo gratiae cuicunque resistat (n. 107), quinam sit ille effectus, quem gratia vi suae naturae haberet et quo eam privat resistentia creaturae.

Si accipitur gratia sufficiens cum Thomistis tamquam adiutorium, quod libero arbitrio solam potentiam supernaturalem agendi suppeditat ita, ut ad actum agendum praeter illud adhuc aliud ex se efficax auxilium necessarium dicatur atque gratia sufficiens intrinsece ex natura sua ab efficaci entitative differre existimetur; nulli penitus gratiae homo unquam resistet. Non gratiae ex se efficaci, ut patet; sed neque ulli sufficienti, quia etiam haec semper necessario produceret effectum, quem ex natura sua producere potest neque homo illam cassam inefficacemque quoad illum effectum ullo modo reddere posset i. e. semper quidem tribueret istam potentiam agendi, ita tamen, ut impossibile esset causae secundae actu agere sine ulteriori auxilio ex se efficaci.

Haec autem est ipsissima doctrina Jansenii voluntatem gratia parva, quae minor est delectatione opposita terrestri, instructam retinere perfectissimam ad bonum agendum potentiam, et quidem in summo gradu, dummodo nunquam ex illo gradu in actum ullum prodeat sine efficaci Dei auxilio. Qua ex causa, ut opinatur Jansenius, »Augustinus fortasse talem gratiam, sc. sufficientem sensu thomistico non difficulter admitteret.« Propterea rejicit Jansenius gratiam vere sufficientem, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare seu gratiam »versatilem«: »Ostenditur nullum dari adiutorium sufficiens post lapsum, quin simul efficax sit.« »Vocamus sufficientem gratiam seu sufficientem adiutorium, praeter quod nihil aliud ex parte Dei per modum principii necessarium est, ut velit et operetur« (apud Migne l. c. ccl. 932.) Et reipsa talis tantum gratia vere sufficiens dici potest, praeter quam nullum aliud auxilium ex parte Dei necessarium est ad actu agendum.

Janseniani opponunt gratiam suam parvam majorem vim conferre quam gratiam sufficientem thomisticam (apud Migne l. c. tom. VII. col. 272): »Gratia parva Jansenii sine auxilio alio sibi addito effectum suum revera consequeretur, si mutarentur tantum circumstantiae, nempe si minueretur concupiscentia opposita: ergo majorem vim confert quam gratia sufficiens thomistica, quae mutatis quocunque modo circumstantiis et penitus etiam sublata concupiscentia effectum nullum consequeretur sine addito adiutorio efficaci proindeque gratia parva Jansenii sufficientior est gratia sufficiente thomistica« (Re-

spondet autem auctor): »Neg. conseq.; gratia enim sufficiens thomistica dat potentiam relativam ad vincendum quemlibet concupiscentiae prementis gradum. Quod si sola et sine addita praemotione effectum non consequatur, id non ex defectu potentiae et virium sufficientium oritur, sed ex eo quod creatura quaelibet propter suam a Deo dependentiam ad actum indigeat physice ab ipso applicari« (recte: praedeterminari.)

Quaestio vero movenda est non tam de sola potentia agendi quam potius de possibilitate agendi vel non agendi, cum investigatio fiat de hoc, utrum possit homini *imputari* in meritum vel demeritum aliquis actus, quando deest ipsi possibilitas non agendi vel aliter agendi.

Jam vero haec possibilitas recte agendi deest homini, qui habet parvam tantum gratiam Jansenii, et similiter illi quoque, qui accepit solam gratiam thomistice sufficientem. Uterque gaudet potentia agendi ac potest in hoc sensu diviso agere, sed ita ut ipsi impossibile sit actu agere et praeceptum Dei adimplere: et illi quidem impossibile est, quia major concupiscentia necessario minorem gratiam vincit, sicut gravius pondus in bilance vincit levius; huic autem impossibile est, quia gratia ejusmodi sufficiens ex sua natura dat dumtaxat potentiam agendi et non possibilitatem actu agendi; quare potest agere, si omnis habens potentiam agendi posse agere dicitur, sed impossibile ipsi est actu agere sine ulteriori auxilio ex se efficaci, quod voluntatem praedeterminaret ad unum.

»Potentia visiva, inquit Alvarez (De auxil. disp. 79. n. 4 apud Chr. Pesch S. I. Prael. Dogm. V. ed. 4. p. 142), est principium sufficiens ad videndum, etiamsi actualis visio numquam fiat nisi accedente lumine et causa universali eam movente; ergo similiter auxilium sufficiens ad credendum est vere sufficiens in suo genere, quamvis ultra illud sit simpliciter necessarium auxilium efficax, quo Deus efficit, ut homo credat.« — Hoc est clarum, quaestio tamen est haec: Sufficitne sola potentia visiva sine possibilitate videndi, ut possit homini constituto in tenebris *imputari in culpam*, si quid ipsi accidat, cum nequeat sibi comparare lucem? Et pariter potestne homini in culpam imputari, quod non agat cum sola gratia thomistice sufficienti, quamvis absolute impossibile sit agere cum sola gratia sufficiente absque alio auxilio ex se efficaci? Habere vero gratiam efficacem nullo modo dependet ab homine. Si autem quidquam a libera electione hominis dependere conceditur, ruit statim totum systema Bannesii ac sequitur exinde necessario scientia media.

Jansenius ex sua praedicta doctrina consequenter etiam

necessariam conclusionem deduxit: »Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.« Et profecto *aut* debemus cum Iansenio hoc consecrarium admittere *aut* debemus concedere possibilitatem a Bannesio recusatam, »quod cum aequali auxilio unus convertitur, alius non« seu, quod idem est, praeventientem gratiam necessariam ad singulos actus esse talem, cui possit humana voluntas resistere vel obtemperare. Quod S. Thomas tuetur hisce verbis: »Cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire (i. e. cum sit possibile libero arbitrio impedire vel non impedire gratiae receptionem seu *eidem* gratiae resistere vel obtemperare), non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni« (3. Cg. c. 160). Haec est autem explicita negatio praedeterminationis physicae ad unum, cum talis gratia statuatur indifferens seu »versatilis.« Aliud effugium non relinquitur nisi aut admittere motionem indifferentem et negare physicam praedeterminationem ad unum aut concedere haeticam conclusionem, quod homo gratiae interiori nunquam resistit; alioquin jungimus inter se manifesto pugnantia.

Sed dices saltem juxta posteriores Thomistas peccatorem ideo non accipere a Deo gratiam efficacem, quia ipse resistit gratiae sufficienti. »Equidem non diffitemur, ait Billuart (diss. 5. a. 4. obj. 1 apud Pesch l. c. p. 143 sq), immo pro certo teneamus, quod ut homo gratiae sufficienti non desit eique consentiat, requiratur gratia efficax; sed, quod bene adverte, ut illi desit, ut illi resistat, ut peccet, non requiritur gratia efficax, sed sufficit defectiva ejus voluntas, et quia illa resistantia, istud peccatum praecedit natura et ordine privationem gratiae efficacis, ideo verum est dicere hominem privari gratia efficaci, quia peccando sufficienti resistit, non vero peccare, quia privatur gratia efficaci.«

Attamen sic nullatenus solvitur difficultas; nam aut fieri non potest, ut ex duobus hominibus aequalem habentibus gratiam unus dissentiat, alter vero consentiat; aut hoc fieri potest. Utraque contradictoria vera esse nequit.

Qui autem cum Bannesio sentiunt, negativam propositionem: sc. id fieri non posse tamquam principium inconcussam expresse adstruunt. Si vero deinde nihilominus docent Deum propterea non conferre homini gratiam efficacem, quia gratiae sufficienti resistat, implicite admittunt etiam affirmativam: fieri posse, ut *eidem* gratiae sufficienti unus dissentiat, alter vero consentiat. Enimvero aut resistit peccator gratiae sufficienti necessario aut non necessario, sed libere. Necessario autem non: ita ut impossibile ipsi esset *eidem* gratiae non re-

sistere seu gratiae obtemperare; secus haberemus haereticam doctrinam ad demerendum non requiri in homine libertatem a necessitate. Ergo resistit libere, non necessario; si autem libere resistit, sequitur possibile ipsi esse, ut eidem gratiae sufficienti cui de facto resistit, non resistat. Et habetur intentum, quod post damnatam prop. 4. Iansenii catholicis in genere negare non licet. Hac vero ratione funditus destruitur theoria thomistica in suo fundamento. Ad peccandum autem necessariam esse gratiam efficacem nemo unquam opinatur.

Quocunque Bannesiani se vertant, peccatum formale sine contradictione cum sua doctrina de physica praedeterminatione voluntatis ad unum explicare nequeant. Non est mysterium, quod nobis in theoria Bannesii ubique proponitur, sed *contradictio*.

Pariter gratia thomistice sufficiens mox nobis describitur qua gratia, quae solam potentiam tribuit, nunquam tamen coniungenda est cum actu secundo; mox autem, si agitur de explicanda culpa hominis, peccatum hominis impedire dicitur, ne eadem gratia ad ulteriorem effectum seu ad actualem observantiam mandatorum progrediatur. »Quo sensu gratia sufficiens in schola Thomae, inquit Graveson (Epist. class. 1. ep. 1. n. 3 apud Pesch l. c. p. 141 sq), seorsim sumpta a gratia per se efficaci, dat potentiam proximam respectu actus supernaturalis, quia, licet virtus sit sufficiens ex parte actus primi, nunquam tamen, nisi praesto adsit gratia se ipsa efficax, coniungenda est cum actu secundo.« Deinde vero idem auctor (Ep. clas. 2. ep. 5. n. 5 apud Pesch l. c. p. 143) declarat: »Deus, quando largitur homini gratiam thomistice sufficientem, quae dat veram, completam, proximam et expeditam potentiam orandi, bene agendi, observandi praecepta et vincendi tentationes, paratus est ei dare praemotionem physicam seu gratiam se ipsa efficacem necessariam ad orandum, ad bene agendum, ad observanda praecepta et superandas tentationes; nec solum Deus homini offert praemotionem physicam seu gratiam se ipsa efficacem, verum etiam illam revera ei conferret, nisi homo libere et propria culpa ac malitia resisteret gratiae thomistice sufficienti et sciens et volens impediret, ne praedicta gratia thomistice sufficiens ad ulteriorem et principalem effectum seu ad actualem observantiam mandatorum progrediatur.«

Ecce gratia thomistice sufficiens fit gratia molinistice sufficiens, fit gratia »versatilis,« nec quidquam juvabit vel rem mutabit protestatio ex parte adversa. Si nempe homo resistit gratiae, impedit, ne ad actualem observantiam progrediatur; si ergo non resisteret ei eadem gratiae, quod possibile est, quia libere resistit, gratia *eadem*, quae nunc propter resistantiam

hominis non progreditur ad actualem observantiam mandatorum, talem effectum reipsa sortiretur. Gratia ergo, quam systema Bannesii negat esse »versatilem,« esset tamen versatilis i. e. indifferens, non praedeterminans voluntatem ad unum seu inspecta sola ejus intrinseca natura non infallibiliter connexa cum consensu vel dissensu hominis.

Quomodo autem posset, si res ita habet, ex sola natura gratiae sufficientis infallibiliter praesciri, utrum homo resistantiam oppositurus sit, necne? Si respondes ipsum peccatum, quo homo gratiae resistit, inquantum est actus et ens, reducendum esse in Deum tamquam in causam primam physice praedeterminantem voluntatem creatam ad talem actum, secundum quod aliquod ens et aliqua actio est, exinde autem sequi peccatum, reddit difficultas insolubilis Deum esse tali in casu etiam causam peccati aut peccatum formale esse impossibile. Etenim si Deus facit praedeterminationem physica, ut homo actum resistantiae ponat, aut erit illa praedeterminatio physica per modum liberi aut ex necessitate: sed non per modum liberi, quia secus Deus eo ipso faceret hominem peccare, cum nihil aliud ultra ad peccatum formale requiratur nisi id, quod Deus praedeterminatione physica faceret liberum arbitrium agere i. e. actum resistantiae libere ponere; ergo Deus, qui non est causa peccati, fieret causa peccati: item non ex necessitate, quia alioquin homo, qui supponitur formaliter peccare, non formaliter peccaret; esset enim ejus actus necessarius, actu autem necessario peccatum formale committi non potest.

Porro rursum oritur quaestio: dependetne aliquid a libera electione hominis, ut fiat peccatum formale? Si dependet, culpa creaturae sine scientia media, quae nihil aliud est quam cognitio illius suppositionis liberae ex parte causae secundae, ex sola natura physicae praedeterminationis seu ex solo quocunque decreto divino praevideri nequit: scientiam vero mediam Thomistae qua oppositam suae doctrinae expungunt; sin autem nihil dependet a libera determinatione hominis, peccatum nullo modo homini in demeritum imputari poterit, in peccato formali nulum homo habebit culpam seu peccatum formale impossibile erit.

Doctrina igitur, quam Bannesius nobis tamquam mysterium credendum exhibet, contradictionibus scatet, sub quocunque respectu consideratur.

Thomistae praesupponunt opinionem de physica praedeterminatione ad unum tamquam dogma indubium, tamquam aliquod »noli me tangere,« adjiciunt adhuc doctrinam de fide certam et definitam hominem quandoque gratiae interiori resistere, et habetur mysterium, quomodo haec cohaereant, sicut quoad

haud dissimilem exceptionem circa gratiam ex se efficacem et libertatem humanam Bannez asseverat: »Ad hanc ego objectionem responsurus nequeo satis mirari hujusmodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod ajunt se non posse intelligere; credimus enim mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus.« Ad quae verba merito subdit Franzelin (l. c. p. 438 nota): »At opinionem ab auctore propositam possunt quidem, quibus ea placet, defendere; et quibus non placet, rejicere; credere autem illam ea fide, qua credimus mysterium Trinitatis, nemo potest.«

Insuper in mysterio revelato non capimus, quomodo res se habeat, sed sententiam de physica determinatione intelligimus implicare aperte contradictionem cum dogmate de libertate actus humani sive meritorii sive demeritorii et, si agitur de praedeterminatione ad actum peccati, involvere etiam contradictionem cum doctrina fidei Deum non posse auctorem esse peccati.

»Haec responsio, jure animadvertit Mazzella (l. c. p. 417), salvat quidem fidem Thomistarum; nam affirmat Deum ita movere creaturas liberas, ut salva maneat earum libertas: at cum nullo modo explicet, quomodo cum physica praedeterminatione maneat libertas, nullo modo ostendit, quomodo cum eorum fide cohaereat eorum doctrina.«

Praeterea: Si Deus physice praedeterminat voluntatem ad omnem actum, etiam ad actum peccati, homo omni sua volitione non vult, quod Deus vult eum velle. Ergo etiam quando homo vult peccare, vult, quod Deus vult eum velle. Sed e contra, cum homo formaliter peccat, vult, quod Deus non vult eum velle; alioquin culpa causae secundae explicari nequit.

Dices denique: Deus vult actum peccati, inquantum actus et ens est, a libero arbitrio creato fieri, sed deformitatem ejus et malitiam permittit tantum, quae malitia infallibilitate logica seu negativa actum peccati materialiter sumptum consequitur. — At per hoc nonnisi novae iterum repugnantiae adjunguntur. Nam id, quod aliquem divinum effectum sine ulla libera suppositione causae secundae infallibiliter quacunque demum infallibilitate consequitur, Deus non potest dici solum permittere, sed id Deus vult potius fieri. Talis permissio nulla est permissio, sed absoluta voluntas consequens beneplaciti.

Neque ex sola permissione sua sine scientia media Deus poterit praescire futurum peccatum omnimoda cum certitudine, quoniam de ratione permissionis est utrumque oppositorum esse possibile, »quia permissio respicit potentiam causae ad utrumque oppositorum se habentem: unde neutrum oppositorum contra permissionem est, sed utrumque est secundum eam« (1. d. 47. a. 2). Asserere ergo Deum permissione sua sinere, ut homo

pro sua libera determinatione vel peccet vel non peccet, et simul affirmare Deum in solo hoc decreto permissivo absque scientia media peccatum formale praevidere est evidens contradictio in terminis.

135. Saepe asseclae Bannesii objectiones contra praedeterminationem physicam ita solvunt, ut defendant solummodo doctrinam S. Thomae de praemotioe divina, ac si praemotio idem prorsus esset atque praedeterminatio physica ad unum, quamquam praemotio facillime in concordiam cum libertate actus humani reduci potest, sed nunquam eadem libertas cum praedeterminatione physica voluntatis ad unum conciliabitur.

Sic solvit Zigliara (l. c. p. 523) tertiam exceptionem, quae ita habet: »Posita praemotioe (i. e. praedeterminatione) physica in voluntate sequitur infallibiliter et necessario actus. Necessitas autem libertati opponitur. Igitur praemotio opponitur libertati.«

Respondet autem: »Infallibiliter, conc.; necessario, subdist.: si actus consideretur ex parte principii et in fieri, nego; si consideretur ex parte termini seu in facto esse, conc.; et distincta minori in sensu subdistinctionis, nego consequ. et consequentiam. . . . Et revera. Voluntate certissime libere volumus; sed cum volumus, infallibiliter et necessario volumus (nempe in sensu composito): non enim est in libertate nostra non velle et velle simul. Hoc est ex parte termini. Attamen ex parte principii, h. e. voluntatis, scimus, quod, licet nostrum velle non possit simul componi cum non velle, est tamen in nostra potestate ponere potius velle quam non velle: quocirca in sensu diviso velle et non velle in nostra potestate sunt. Porro praemotio divina ratione suae universalitatis efficacitatis. . . . potestatem sic conservat in voluntate, ac si voluntas concipitur omnino independens a quocunque sive influxu sive concursu: ratio est, quia praemotio non movet ad operationem simpliciter, sed ut reduplicative modificata a natura voluntatis. . . . Infallibiliter autem et necessario (voluntas) agit, cum agit, necessitate, ut dicitur, consequentiae seu hypothetica vel suppositionis, quae, ut omnes concedunt, non officit libertati; sed libera tamen est a necessitate consequentis sc. absoluta vel in sensu diviso; et ideo perfectum habet dominium agendi et non agendi, quia non agit nisi quia vult vera voluntate electiva agere. Discrimen autem inter infallibile et necessarium alibi assignavimus« (videlicet p. 469 sq., ubi dicitur: »Necessarium importat determinationem ad unum et ideo tollit a causa indifferentiam, quae est essentialis libertati; sed infallibilitas respicit solummodo certitudinem facti et complectitur etiam modum causalitatis ipsius facti«).

irreprehensibilis est ejusmodi responsio contra illos, qui negant doctrinam S. Thomae de praemotione physica atque in primis de motione speciali; attamen nulla est adversus eos, qui admissa praemotione infitiantur solam praedeterminationem physicam voluntatis ad unum circa actus liberos.

Juxta sententiam nimirum Bannesii, si sibi constare velit, voluntati impossibile est agere, nisi praedeterminetur physice a Deo ad actum suum; si autem est praedeterminata ad aliquem actum, simpliciter impossibile est ipsi actum istum non exercere, cum jam ex sola natura praedeterminationis abstrahendo ab omni sua libera suppositione ipsi simpliciter impossibile sit componere non — actum cum tali praedeterminatione ad unum. Quare si recipit praedeterminationem ad aliquem actum, actus ille erit pro voluntate creata necessarius; si deest eadem praedeterminatio, actus erit, ut patet, impossibilis: utrumque vero sine ulla sua libera suppositione, quia a solo Deo dependet, num suppetat haec illave praedeterminatio necne, ideoque negatur scientia media. Talis necessitas est pro causa secunda necessitas consequentis, non consequentiae.

Necessitas suppositionis, »ut omnes concedant, non officit libertati.« Sed necessitas suppositionis pro aliqua causa potest esse ea tantum, quae oritur revera ex suppositione libera ejusdem causae. Unde si agitur de Deo, ejusmodi necessitas originem trahere debet ex suppositione libera Dei. Si autem loquimur de necessitate pro homine, necessitas hypothetica subaudiatur liberam suppositionem ex parte hominis quoque oportet. Necessitas suppositionis pro creatura absque suppositione libera ex parte ejusdem creaturae est contradictio in terminis. Cognitio vero illius suppositionis est scientia media, quam sibi invisam Thomistae abhorrendo aspernantur.

Suppositio libera ex parte voluntatis creatae ac consequenter scientia media et necessitas suppositionis pro causa secunda nonnisi cum motione non praedeterminante ad unum coexistere potest, praedeterminationi autem physicae repugnat.

Praedeterminatio physica importat essentialiter determinationem voluntatis ad unum et quidem independentem ab omni libera suppositione ipsius liberi arbitrii creati ac consequenter necessitatem absolutam pro causa secunda, nam »necessitas importat determinationem ad unum.« Si autem Thomistae docent physicam praedeterminationem producere etiam modum libertatis in actu, qui est ejus terminus, implicat hujusmodi opinio contradictionem: voluntas sc. esset absque ulla sua libera suppositione a Deo praedeterminata ad unum et, ut sit actus ejus liber, simul non esset determinata ad unum praemotione divina, cum secus non haberet dominium sui actus ne-

que posset semet amplius libere ad idem vel ejus oppositum determinare.

Concedimus autem Deum de facto causare suo influxu speciali, sed non determinante ad unum et actum et modum libertatis i. e. efficit Deus, ut homo actum determinatum eliciat et quidem libere eliciat. Quam doctrinam strenue tuetur semper etiam S. Thomas, qui tamen propterea ad vitandam contradictionem physicam praedeterminationem voluntatis ad unum in actibus liberis negat.

136. Cum res ita sint, illusionem decipitur, qui sperat fore, ut doctrina de praedeterminatione physica protestantes in sinum Ecclesiae catholicae reducat. »Unum adhuc momentum practicum, ait Dr. Car. Spiegel (Div. Thom. II. ser. 6. vol. p. 144) defendens ex momento practico thomisticam sententiam, silentio praeterire haud volumus. Magni procul dubio practici momenti est, ut protestantes a catholica Ecclesia dissidentes ad eam reducantur. Certo quidem nihil ipsis concedendum est de nostra fide, immo mori potius deberemus quam vel apicem alicujus dogmatis eorum gratia praetermittere.... Porro protestantes, ut quilibet novit, Ecclesiam catholicam summa injuria quidem semipelagianam habent. Nonne ergo proposita doctrina moliniana in hac sententia magis firmanitur? Nonne contra propositam doctrinam thomistica ab ea deterrerentur? En magnum momentum practicum. Neque tamen inferas: Ergo fatentibus Thomistis doctrina eorum est protestantica et calviniana. Ab hac enim essentialiter distinguitur, ut omnes norunt, qui vel leviter studuerunt historiae hujus controversiae quique vel obiter legerunt auctores vindicantes doctrinam thomisticam ab hac calumnia, quae non minus absurda est quam alia, qua Molinistae censentur Semipelagiani.«

Impetus hostium Ecclesiae catholicae diriguntur contra dogmata catholica; nam cum utraque sententia, licet opposita et quoad nonnulla contradictoria, et molinistica et thomistica ob defectum definitionis sit catholica, catholicus erit, qui utramlibet ad arbitrium suum amplectitur, dummodo dogmata definita teneat. Unde libertas datur tueri vel hanc vel illam doctrinam, prout haec vel illa pro sua cuique mente probabilior videtur. Cui rationes, quae militant pro molinistica opinione, non apparent satis validae ac firmæ, poterit relicta ista amplecti thomisticam et vice versa. Ex hac ergo parte nullum impedimentum ponitur bonae voluntati adversariorum, si reconciliari cum matre Ecclesia desiderant.

Verumtamen melius est, quod »protestantes Ecclesiam catholicam summa injuria semipelagianam« dicunt, quam quod iure merito exprobrare possent eam docere mysteria im-

plicantia contradictionem, si ipsa catholica Ecclesia in principiis fundamentalibus quomodocunque cum haereticis sentiret, dogmata autem illis contradictorie opposita nihilominus traderet. Qui nempe praemissas admittit, conclusionem quoque ex eis derivatam concedat vel doctrinam ipsis repugnantem neget necesse est. Contrarium autem valere potest de singulis auctoribus seu scholis; ejusmodi enim singuli theologi, cum non gaudeant praerogativa infallibilitatis, contradictorias opiniones simul propugnare possunt.

Quod philosophi »extra castra catholicorum magnum valorem philosophicum systematis thomistici prae doctrina moliniana agnoscunt« (ibid. p. 136 nota 2), mirum non est, quoniam illi multo magis adhuc errant circa libertatem hominis quam Thomistae. Ita in systemate Leibnitii ibidem citati, i. e. in ejus puro putoque intellectuali determinismo cum praestabilita harmonia nullus locus pro vera libertate remanet.

Sententiam thomisticam praefert doctrinae Molinistarum etiam Iansenius, qui tamen ex suis praemissis necessarias haereticas illationes quoque deducit.

Thomistae autem. »cum ventum fuerit ad objectiones, pie et sapienter a suo systemate recedunt,« ut ait Georgius Albertini O. P. (apud Franzelin l. c. p. 437 nota), et provocant ad doctrinam veram ac certam S. Thomae, quae ab ipsorum sententia toto caelo distat.

137. Restat, ut ultimo loco examinemus objectiones Thomistarum contra scientiam mediam. Videtur quidem supervacaneum fere diutius loqui adhuc data opera de hac re consideratis omnibus, quae hucusque dicta sunt. Nihilominus ut clarius appareat exceptiones hujusmodi carere omni solido fundamento, satius est doctrinam adversariorum etiam sub hoc respectu ad trutinam revocare.

Ad praeccludendum aditum aequivocationibus praenotamus nonnulla.

Quod attinet objectum scientiae divinae, controversia versatur tantum circa actus liberos causae secundae, seu recte circa medium, in quo ejusmodi actus cognoscantur. Distinguere autem oportet actus mere possibiles, actus futuribiles necnon actus reipsa in aliqua temporis differentia elicitos sive praeteritos sive praesentes sive futuros.

Quia ad actum liberum creaturae duplex liberum arbitrium, sc. et Dei et causae secundae libera electione concurrat, duplex quoque libera suppositio tum ex parte Dei tum ex parte creaturae necessario requiritur ad certam praescientiam de tali actu, ex. gr. de aliquo peccato gignendam (n. 27).

In signo priori antecederet ad utramque praedictam suppositionem utrumque membrum propositionis disjunctivae: quod homo in determinatis circumstantiis peccaret et quod non peccaret — inter mere possible computandum est: quae mere possible a Deo scientia simplicis intelligentiae cognoscuntur.

Attamen si homo collocaretur in determinatis conditionibus, sua libera electione se determinaret ad unam partem, v. gr. ad actum peccati, cum aequè posset pro sua libertate in iisdem adjunctis cum eodem auxilio eligere actum oppositum: uterque autem actus oppositus simul, ut patet, impossibilis esset. Deus ergo scientia media novit, quod persona illa, si poneretur in talibus circumstantiis adjuncta tali gratia de facto libere peccaret resistendo gratiae, licet ipsi possibile esset etiam non succumbere tentationi et non peccare, quoniam in ejus potestate est resistere vel obtemperare *eidem* auxilio sibi oblato. Actus ille peccati in hypothese hujus liberae suppositionis ex parte hominis non est amplius mere possible, sed futuribilis ex ista libera suppositione creaturae.

Nondum tamen Deus actum peccati praevidet futurum, quod esse nequit nisi ex sua libera suppositione. Actum revera futurum Deus dumtaxat in suo libero decreto de futuritione ejusdem praescire potest scientia visionis, i. e. in decreto, quo statuit hominem collocare in talibus adjunctis cum tali adiutorio et consequenter permittere ejus culpam, quam posset impedire concedendo aliam gratiam.

Scientia itaque media Deus nihil praevidet, nihil praescit futurum in sensu stricto, h. e. futurum simpliciter, quod vere aliquando erit, non futurum conditionatum seu futuribile. Dixi: futurum in sensu stricto, futurum simpliciter, quod vere aliquando erit, quia nonnulli auctores loquuntur etiam de futuris, quae possunt non esse futura, quae non erunt. Ita Capreolus (i. d. 38. q. 1. a. 2. concl. 8): »Ista consequentia, inquit, non valet: hoc est futurum, igitur hoc erit.... Aliquid enim esse futurum non est aliud quam causam aliquam esse inclinatam ad productionem illius. Ponatur ergo, quod impediatur, ne effectum producat, sequitur, quod illud est futurum et tamen nunquam erit« (cfr. 1. q. 14. a. 13. ad 2 et 1. d. 38. q. 1. a. 5. ad 4). Futurum accipitur hic pro futuribili.

Scientiae mediae objectum sunt libera futuribilia, non futura, quia scientia media cognoscit Deum non nisi istam conditionalem: Si Sortes constitueretur in talibus adjunctis cum tali auxilio, libera sua determinatione peccaret; non vero praevidet, quod accipiet talem gratiam neque quod

peccabit. Futuritionem peccati praescit solummodo in libero suo decreto, quo statuit dare ipsi tale adiutorium et non aliud, quo sic praedefinivit existentiam ejusdem actus. Et haec est scientia visionis.

Franzelin non satis, ni fallor, distinguens haec duo docet Deum permittere peccatum, cum jam praevidet illud (l. c. p. 442): »Non enim ita se habet haec permissio, ut Deus ratione prius decernat permittere in actu secundo peccatum, et inde tamquam ex causa sequatur visio peccati« (cfr. supra n. 22). Alia praeterea accedit ratio hujus confusionis, quia auctor praedefinitionem actus putat nihil aliud esse quam »absolutam Dei voluntatem, ut creatura in tempore ad hunc aut illum actum libere se determinet,« cum possit esse etiam permissio, ut creatura se libere ad hunc aliumve actum determinet. Inde sequitur (l. c. p. 501) partitio illa voluntatis divinae in antecedentem et consequentem, »quatenus (antecedens) ratione antecedit et nondum supponit praevisionem liberorum actuum creaturae; consequens vero, quae est consequenter ad liberos actus praevisos hosque supponit.«

Quocirca etiam adversus Scheeben excipit (l. c. p. 457 sq): »Ad quaestionem necessario solvendam, quam proposuimus, quomodo divina voluntas et scientia concursus indeterminati pro actu primo creaturae liberae transeat in voluntatem et hoc ipso in scientiam concursus determinati pro individuo actu secundo ac nominatim pro actu peccati, juxta doctrinam nostri theologi responderi non potest, ideo Deum velle ac consequenter scire concursum hunc determinatum ad actum peccati, quia praevidet creaturam se libere determinare ad actum secundum peccati.«

Attamen Deus permittit peccatum, quia secundum suum inscrutabile, sed semper justum iudicium libere vult permittere, non autem ideo, quia praevidet determinationem causae proximae. Decretum permissivum consequitur praevisio peccati futuri, decreto autem isto praelucet scientia media, quod homo peccaret, si constitueretur in illis circumstantiis cum talibus auxiliis, et non scientia visionis, quod creatura peccabit.

Propterea rejecta hac doctrina, quae implicat contradictionem, plene consentimus cum iis, quae idem Franzelin non omnino sibi constans tradit (l. c. p. 441): »Cognoscit tamen Deus infallibiliter . . . , quem actum inter omnes possibiles voluntas creata sub quavis hypothesis esset electura; non quasi actus secundus determinatus contineretur cognoscibilis in actu primo vel in decreto pertinente ad actum primum; sed quia creaturam

libere ita acturam esse, aliquid verum est et omne verum, ut objective se habet, subest scientiae infinitae. Unde facile concedimus scientiam mediam actus sub conditione futuri, conditione verificata (sc. per liberum decretum Dei) evadere scientiam visionis actus absolute futuri.«

138. Similiter etiam Del Prado (Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. XIX p. 69) accipit scientiam mediam pro praescientia, quia Deus praevidet consensum vel dissensum futurum hominis. Idcirco autumat: »Scientia media nihil efficit, sed supponit aliquid effectum a *solo* libero arbitrio creato. Scientia media non discernit, quia nihil causat; sed praesupponit aliquid causatum ab homine ante omnem actum liberum divinae voluntatis; atque *hoc aliquid*, ex quo ipsa scientia media pendet, est praecise illud, quod obijcitur Molinae et Molinistis tamquam contrarium S. Scripturae et repugnans christianae philosophiae.«

Scientia media autem nihil praesupponit effectum, causatum a *solo* libero arbitrio creato ante omnem actum liberum causae primae, quia scientia media Deus nullum actum futurum causae secundae praevidet. Quomodo vero sit causa rerum, postea dicetur (n. 141). Nihil potest fieri absque influxu Dei, nullum effectum potest Deus praevidere ante suum decretum, quo vult effectum illum fieri aut quo effectum illum fieri permittit, quo in genere praedefinit futuritionem ejusdem effectus. Scientia media cognoscit Deus solummodo, quod unus consentiret vel dissentiret alicui gratiae, non autem praevidet jam ipsum consensum vel dissensum futurum. Aliud est futuritio actus, aliud futuribilitas actus: ad futuritionem actus liberi habendam requiritur libera suppositio et causae primae et causae secundae; scientia media de futuribilitate actus liberi exprimit solam liberam suppositionem causae secundae et propterea ejus objectum non est aliquid effectum a *solo* libero arbitrio creato, sed aliquid, quod creatura libere efficeret cum tali influxu divino, si hunc reciperet a Deo. Hac distinctione diluantur omnes obiectiones, quas ibi Del Prado opponit contra scientiam mediam.

»Molinistae, ait Del Prado (l. c. p. 71. nota), cum sub hujusmodi praesidium (sc. scientiae mediae, quam defendit Concordia Molinae) confugiant, sub alis Molinae protecti arbitrantur se esse non modo securos, verum quoque inexpugnabiles et canunt victoriam; et tamquam qui bibunt vinum, psallunt hoc modo in Thomistas: »*Ista gratia sufficiens trahit gratiam efficacem, si non resistimus. Si vero resistimus, non connectitur cum gratia efficaci; et . . . En pro! dolor! Jam sumus Molinistae!*« Ita ad litteram P. Hurter S. I. tract. de gratia c. 3. thes. 193. Et sic communiter cuncti Molinistae D. Thomas, antequam

Molina scripserit librum Concordiae et antequam P. Hurter illum legerit, si legit, jam hanc ipsam difficultatem sibi objecerat scribens: »*Si gratia non datur ex operibus, sed tantum ex hoc, quod aliquis non ponit obstaculum; ergo habere gratiam dependet ex solo libero arbitrio et non ex electione Dei: quod est error Pelagii.* — *Respondeo. Dicendum est, quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit. Unde si aliquis ponat et tamen removetur cor ejus ad removendum illud; hoc est ex dono gratiae Dei vocantis per misericordiam suam. Hoc autem donum gratiae non est gratum faciens. Quod ergo a quibusdam removetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei. Quod autem non removetur, hoc est ex justitia ejus*« (D. Thomas ad Hebr. c. 12. lect. 3). Notet lector, quomodo ex iisdem praemissis P. Hurter infert: »Jam sumus Molinistae.« Et D. Thomas infert: »Quod est error Pelagii.« Notet iterum lector, quomodo 1) datur gratia, qua removen- tur a Deo ipsa obstacula; 2) quod *hoc ipsum*, quod aliquis non ponit obstaculum et non resistit gratiae, ex gratia procedit. Et sic uno solo verbo oris sui Angelicus Doctor totam Molinianae Concordiae machinam confregerat ac praedissolverat.

Quae Hurter asserit, conformia sunt veritati. Thomistae non possunt aliter salvare suam fidem catholicam nisi recedendo a suis principiis. Quod attinet doctrinam ipsorum de gratia sufficienti, supra (n. 134) ex Graveson demonstravimus eos licet invitos debere confugere ad sententiam molinisticam, si quomodocunque volunt explicare culpam peccatoris, quando resistit gratiae divinae. Quod si talis doctrina esset error Pelagii, tum Molinistae tum Thomistae essent haeretici.

Vis permagna praepredicij tantum prohibet, ne Del Prado perspiciat immensum discrimen inter utrasque praemissas seu inter doctrinam hanc et Pelagii errorem, quem notat S. Thomas. Dicere quod habere gratiam dependet a *solo* libero arbitrio sine gratia Dei et non etiam ex electione, ex gratia Dei, est procul dubio opinio haeretica. Sed quis Molinistarum unquam hoc docuit? — Quod datur gratia etiam ad removenda obstacula et quod hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit, nemo ex catholicis negat. At per hoc minime »Molinianae Concordiae machina« confringitur neque scientia media destruitur.

Si Del Prado vellet hoc praestare, evincere debebat voluntatem creatam physice praedeterminari ad unum motionem et naturali et supernaturali divina in actibus liberis. Per ignorantem elenchi autem solum id comprobavit, quod omnes Molinistae libenter concedunt.

D. Thomas (3. Cg. c. 160) tuetur: »Cum hoc sit in pote-

state liberi arbitrii: impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni.« Si *eidem* gratiae homini possibile est aut resistere aut obtemperare, homini in culpam verti potest, quod resistit, cum possibile ipsi esset etiam non resistere; sequitur ergo gratiam esse indifferentem seu »versatilem« vi suae naturae. At per hoc funditus evertitur Bannesii systema, in quo nonnisi cum manifesta inconsequentia seu contradictione potest salvari dogma catholicum hominem peccare libere resistendo gratiae Dei (n. 134).

»Non est, ait Del Prado (l. c. p. 81), liberum arbitrium hominis, quod gratiam Dei reddit efficacem; sed gratia Dei est, quae libero hominis arbitrio praebet vires efficacissimas. Consentire gratiae, jam est etiam effectus gratiae. Libere Dei gratiae cooperari ex ipsa gratia divina primo et principaliter originem trahit.« — Hoc verum esse nullus Molinista negabit; non enim liberum arbitrium donat virtutem ac vires efficacissimas gratiae, sed vice versa, quamvis gratia voluntatem non praedeterminet ad unum.

»In hoc stat, pergit auctor, error sive aequivocatio Molinae, qui in eadem paritate videtur ponere consentire et dissentire, obedire et resistere divinae gratiae, veluti ipsum consentire et obedire simul atque humanae voluntatis proprium non fuisset quoque principaliter divinae ipsius gratiae effectus; sicut dissentire et resistere solius voluntatis humanae est, minime autem gratiae.«

Quisnam inter Molinistas dicet dissensum et resistantiam gratiae esse effectum gratiae seu ad resistendum gratiae necessariam esse gratiam? Nullus catholicus similiter infitiabitur consensum gratiae esse etiam ipsius gratiae effectum ipsique esse principaliter adscribendum. Extra controversiam certa sunt ista.

Lis autem versatur circa quaestionem, num *etiam* aliquid aut nihil prorsus dependeat a libera electione ac determinatione hominis, utrum hic aliusve actus, consensus vel dissensus gratiae sequatur. Si aliquid dependet, consensus vel dissensus infallibiliter praesciri nequit sine ulla libera suppositione ex parte creaturae, i. e. sine scientia media; sin aliter, actus ejusmodi non potest imputari homini in meritum vel demeritum.

Quaestio est, utrum *eidem* gratiae, cui peccator libere resistit, spectata sola gratiae natura *possibile* sit etiam obtemperare seu non resistere. Si conceditur possibile esse, ut eidem gratiae unus consentiat, alius dissentiat, cadit totum systema Bannesii; sin autem negatur, qui resistit, necessario resisteret neque resistendo ullam culpam contraheret; nam ad impossi-

bilia nemo tenetur, impossibile vero ipsi esset, ut supponitur, obtemperare eidem auxilio seu non resistere. Neque hunc in finem satis est fateri gratiam thomistice sufficientem tribuere potentiam agendi, si haec potentia destituta est possibilitate hoc illudve agendi. Quis enim homini in tenebris constituto imputabit in culpam, si quid ipsi accidat eo, quod non videat, licet oculos sanos habeat et consequenter potentiam visivam possideat, si tamen non esset in ejus potestate lucem sibi comparare? Aut quomodo potest alicui habenti pedes validos ad ambulandum, culpae attribui, quod non ambulet, cum habeat pedes ita ligatos, ut compedes auferre nequeat? Tales possunt sensu thomistico videre et ambulare, quia pollent potentia videndi et ambulandi, sed impossibile est, ut videant et ambulent; neque consequenter ipsis imputari potest in culpam, quod non videant vel ambulent.

139. Hisce positis facile intelligitur, cum quibusnam praemissis vel conclusionibus sit consentanea doctrina adstruens aut respuens scientiam mediam.

Scientiam mediam videlicet debent admittere, si volunt consequenter ratiocinari:

1. qui docent aliquid dependere etiam a libera determinatione hominis, utrum hic aliusve actus liber a voluntate creata eliciatur, ut talis actus creaturae possit imputari in meritum vel demeritum; nulli enim imputatur, quod ab alio (tantum) dependet« (3. Cg. c. 160; vide dilemma supra n. 119);

2) quotquot tuentur, quod »cum hoc sit in potestate liberi arbitrii impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei, qui impedimentum praestat gratiae receptioni« (S. Th. ibid.);

3) omnes, qui cum D. Thoma (1. d. 40. q. 4. a. 2) affirmant, quod peccatorem »carere gratia ex duobus contingit: tum quia ipse non vult recipere, tum quia Deus non sibi infundit vel non vult sibi infundere. Horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione (libera) primi,« libera, inquam, cum agatur de explicanda culpa, prout dicit Angelicus: »quia ipse (peccator) non vult«;

4) quicunque tenent doctrinam S. Thomae: Deum movere voluntatem creatam in actu libero non praedeterminando eam physice ad unum;

5) qui admittunt sententiam: gratiam interiorem ad opera salutaria necessariam et sufficientem esse vel saltem posse esse talem, cui possit voluntas humana resistere vel obtemperare (4. prop. Iansenii) seu quod in idem redit, possibile esse, ut eidem gratiae unus resistat, alius obtemperet;

6) cuncti, qui concedunt gratiam eandem posse fieri aut

mere sufficientem ob resistantiam oppositam causae secundae aut efficacem ob liberi arbitrii consensum elicited ope gratiae.

7) quisquis cum Aquinate asseverat: »Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter« (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3); libero arbitrio a Deo moto etiam sub influxu speciali non est *simpliciter impossibile* non agere actum, ad quem a Deo movetur (cfr. n. 29 et 133).

E contra consequenter rejiciunt scientiam mediam:

1) qui docent a solo Deo dependere, utrum hic aliusve actus liber ab homine exerceatur;

2) quotquot tuerentur non esse in potestate liberi arbitrii impedire vel non impedire gratiae receptionem, quia gratia est ex se, ab intrinseco efficax nullo habito respectu ad suppositionem liberam hominis;

3) omnes, qui affirmant ex sola libera suppositione Dei seu in solo libero decreto Dei certitudinaliter cognosci actus liberos causae secundae absque ulla libera hujus suppositione;

4) quicunque tenent doctrinam: Deum praedeterminare voluntatem physice etiam ad universos actus liberos;

5) qui admittunt sententiam, quod fieri non potest, ut eidem gratiae unus resistat, alius obtemperet;

6) cuncti, qui concedunt gratiam sufficientem vi naturae suae ab intrinseco distingui ab efficaci, ita ut gratia sufficiens tribuat quidem potentiam agendi, sed impossibile sit sine ulteriori gratia ex se efficaci actum salutarem ponere; gratia autem efficax vi suae naturae sine ulla libera suppositione ex parte hominis infallibiliter connexa sit cum suo effectu eo, quod praedeterminet voluntatem ad unum;

7) quisquis definit motionem divinam sic, quod est actio Dei, quae humanam voluntatem, priusquam ipsa se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione conjungere et hoc jam ex sola natura influxus divini abstractione facta ab omni libera suppositione creaturae. Iuxta ejusmodi sententiam per consequens non requiritur ad merendum et demerendum in agente possibilitas aliter agendi, sed sufficit sola potentia agendi vel non agendi, hoc aliudve agendi, quae etiam in actu necessario homini remanet. Quaestio enim est: exigitur ad hoc, ut actus possit homini imputari in meritum vel demeritum, non sola potentia ad utrumlibet, sed etiam possibilitas libere eligendi alterutrum oppositorum ita, ut a libera electione quoque hominis et non a solo Deo dependeat, utrum hic aliusve actus liber sequatur.

Qui tenent physicam praedeterminationem, docent quidem creaturam gaudere etiam tunc libero arbitrio seu potentia ad utrumlibet, quando est a Deo praedeterminata ad unum, quod certe negari nequit; sed cum illa praemotione ex se efficaci et determinanti ad unum voluntas, dicunt non potest conjungere omissionem sui actus, i. e. voluntati est impossibile illum actum non elicere eo, quod praedeterminatio physica ex natura sua independenter ab omni libera suppositione causae secundae voluntatem determinet ad unum et producat actum determinatum. Ideo consequenter juxta eos actus talis a Deo infallibiliter praesciri potest sine scientia media, quia a solo Deo, a sola natura motionis divinae dependet, utrum hic aliusve actus sequatur.

S. Thomas vero docet (3. Cg. c. 160): »Illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei, qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit, nisi lumine solis praeveniat.« Postulat ergo ad culpam praeter potentiam visivam seu oculos sanos possibilitatem quoque ad utrumlibet, ut dependeat ab homine, utrum velit sole mundum illuminante oculos claudere necne; secundum Angelicum homo *non potest* videre, nisi lumine solis praevenitur, licet polleat potentia visiva.

Secundum Thomistas sufficeret sola potentia absque possibilitate, i. e. sufficeret habere tantum oculos sanos, quamvis homini in tenebris constituto impossibile esset sibi lucem comparare. Argum entantur namque: qui possidet potentiam videndi, potest videre; ergo si aliquod malum sequatur, ipsi imputandum est, licet in tenebris posito lux non suppetat. Cui datur gratia thomistice sufficiens, habet potentiam agendi, sed ad actu agendum indiget auxilio adhuc alio ex se efficaci. Ergo cum sola gratia sufficienti potest in sensu thomistico agere, quia inest ipsi potentia agendi; quod si non agit, ipsi vertendum est in culpam. Nihilominus sine gratia ex se efficaci, quam habere ab eo non dependet, impossibile est agere; quia igitur id, quod ipsi absolute impossibile est, non facit, formaliter peccat, i. e. peccat, quia non componit gratiam thomistice sufficientem cum actu bono, cum consensu, quae gratia ex sua natura cum tali actu sine alio auxilio, quo caret, ne miraculo quidem Dei omnipotentis componi potest.

Similiter juxta S. Thomam homini sub gratia efficaci non est simpliciter impossibile actum non ponere, ad quem a Deo movetur, *quia* influxus divinus non praedeterminat voluntatem ad unum. Supposita autem physica praedeterminatione esset creaturae simpliciter impossibile ac-

tum illum non elicere, cum a causa secunda nihil dependeat quoad determinationem actus, immo jam antecederet ad omnem ejus liberam suppositionem de futuritione ejusdem actus infallibiliter constet ideoque negetur scientia media.

Nota ulterius omnes praedictas propositiones (1—7) simpliciter esse convertibiles. Quocirca non solum valet: scientiam mediam debent admittere, qui docent aliquid dependere a libera quoque electione hominis, utrum hic aliusve actus liber a voluntate creata exerceatur; verum etiam: qui admittit scientiam mediam, debet docere aliquid dependere a libera quoque electione hominis, utrum hic aliusve actus liber eliciatur. Propterea sequitur, quod quicumque unam propositionem concedit, etiam omnes alias amplectatur necessum est.

Unde qui negat et scientiam mediam et praedeterminationem physicam, si admittit liberum arbitrium creatum et concursus Dei in operationibus liberis causarum secundarum, utramque partem contradictionis implicate falsam declarat; nimirum quod Deus determinat physice creaturam ad actus liberos et quod non determinat, cum tamen semper altera contradictionis pars vera, altera falsa sit oporteat; similiter utrumque falsum dicit: quod aliquid dependet atque quod nihil dependet a libero arbitrio creato, utrum hic aliusve actus sequatur.

140. Porro: qui tuetur esse in potestate liberi arbitrii impedimentum ponere vel non ponere, resistere vel obtemperare eidem gratiae, veram docet libertatem, ut homo possit dici dominus suorum actuum; qui id negat, infititur implicate eandem libertatem.

Loquor autem de vera libertate, non de illa, quam praedicat Bajus decernens: »Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit« — vel cujus mentionem facit D. Angelicus (de Pot. q. 10. a. 2. ad 5): »Voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum« (n. 122). Talis enim libertas a coactione tantum ne secundum Calvinum quidem per originale peccatum amissa vel extincta est.

Insuper quisquis vult intelligibiliter explicare peccatum formale creaturae spiritualis, debet admittere scientiam mediam; quia utrum homo peccet necne, non potest a solo Deo dependere neque consequenter in solo decreto divino sine ulla libera suppositione causae secundae infallibiliter praevideri; qui haec vero rejicit, nunquam poterit declarare, in quo praecise consistat ratio culpae, sicut satis superque quoad Thomistas ex tota nostra dissertatione manifestum est.

Denique quotquot tenent Deum non esse causam peccati,

sed solummodo *permittere* illud, debent, si volunt sibi constantes esse, amplecti scientiam mediam, quia ad notionem permissionis pertinet, ut homini possibile quoque sit eadem auxilio, cui resistit, obtemperare; e contra, qui haec negat, debet cum Calvino fateri Deum mala opera perinde ac bona operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se.

Aut nempe possibile est, ut liberum arbitrium eidem omnino gratiae resistat vel obtemperet, dissentiat vel consentiat, aut non est possibile. Si est possibile, possumus igitur concludere possibilitatem, »quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non« et evertitur in radice theoria Bannesii, qui asserit, quod »hac via facile inciditur in errorem Pelagianorum«; sin minus, homini in culpam attribui nequit, quod non obtemperet seu consentiat gratiae, cui resistendo peccat; siquidem impossibile esset in hac hypothese eidem gratiae, cui resistit, obtemperare. Quia tamen tenetur obtemperare seu consentire, sequitur aliquod Dei praeceptum esse homini impossibile (1. prop. Jans.)

Ex altera parte: si non dependet ullo modo a libera electione causae secundae, sed a sola determinatione Dei, utrum hic aliussve actus sequatur, homo semper vellet, quod Deus vult eum velle ac nunquam peccaret neque unquam resisteret voluntati divinae. Omnes autem actus sive boni sive mali imputandi erunt soli Deo, a quo solo dependent. Deus ergo esset causa peccati.

Pariter si gratia sufficiens ex sua entitate distinguitur a gratia efficaci ita, ut gratia sufficiens donet quidem potentiam agendi, sed ad actu agendum statuatur absolute necessarium adhuc aliud adiutorium ex se efficax, homini cum sola gratia thomistice sufficienti impossibile erit actu agere seu praeceptum Dei adimplere. Neque unquam ulli gratiae resistet: non gratiae sufficienti, quia haec semper causat, quod causare potest, i. e. potentiam agendi; sed neque gratiae ex se efficaci, quia etiam haec infallibiliter producit actum, ad quem producendum tribuitur. Impossibile esset homini privare gratiam quamcumque aliquo effectum, quem secus posset habere. Non evitatur igitur prop. 2. Jansenii: Interiori gratiae (in statu naturae lapsae) nunquam resistitur.

Hoc pacto in systemate praedeterminationis physicae nihil dependeret a libero arbitrio creato, homo destitueretur dominio actuum suorum, omnes volitiones essent necessariae pro creatura, quae gauderet sola libertate a coactione, non vero libertate a necessitate. Ad merendum autem et demerendum requiritur libertas a necessitate et non sufficit libertas tantum a coactione (3. prop. Jans.). Deus statueretur causa peccati.

Quae omnia vero dico arguendo, non asserendo Thomistas docere errores haereticorum, cum etiam Thomistae sint optimi catholici et contra haereticos fidem Ecclesiae acerrime defendant. Impugnamus autem in investiganda veritate eos, quia non capimus, quomodo Bannesii doctrina cum hac fide cohaereat seu potius quia intelligimus sententiam de physica praedeterminatione ad actus liberos evidenter pugnare cum doctrina S. Thomae et adversari dogmati definito de libertate humana.

»Ex sententiis autem, inquit Zigliara (l. c. p. 471 sq.), quae libere in contrariam partem agitantur inter catholicos, tene, quae magis tibi conformis rationi videtur; sed contra eos, qui a te dissentiunt, cave ab injuriis, quas sapientia reprobatur, caritas detestatur.«

141. Sed dices D. Thomam nusquam docere scientiam mediam. Hoc i. e. Aquinatem nullibi in divisione scientiae divinae explicite commemorare scientiam mediam jam admisimus (n. 28), sed una negavimus deesse in doctrina ejusdem principia seu praemissas, ex quibus non potest non concludi scientia media, si de hac re jam specialis quaestio movetur, quae tempore S. Thomae nondum mota est (cfr. etiam n. 139. prop. 1. 2. 3. 4. 7.)

Nihilominus non infitiamur eximium esse Molinae pro Theologia meritum, quod, sicut dignum et iustum est, aestimabitur demum controversia finita. Ipse enim mirabili modo expolivit hanc doctrinam arcanam et difficilem eamque explanavit atque illustravit praeclare sublimi suo ingenio, licet quoad nonnulla capita sine sufficienti ratione a sententia Angelici discesserit ad alterum extremum a medio tramite veritatis.

S. Thomas scrutatur mysterium scientiae divinae potissimum quoad quaestionem, utrum Deus infallibili cum certitudine cognoscat futura libera, non inquit vero in medium, in quo praevideat illa futura libera. Sufficit ei posuisse in tuto ipsum factum ejusmodi praescientiae, quin ostendat et explicet, quomodo Omniscius futura contingentia cognoscat.

In genere caute distinguendae sunt hae duae diversae quaestiones, an Deus sciat futura libera et quomodo illa cognoscat. Secunda autem quaestio intellectui humano insolubilis est.

D. Angelicus ad demonstrandam in Deo praescientiam futurorum contingentium ubique recurrit ad aeternitatem divinam, »quae tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesen-

tialitatem: et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata» (1. q. 14. a. 13; item 1. q. 57. a. 3; 1. d. 38. q. 1. a. 5 in corp. art. et ad 2; 1. Cg. c. 66. 67; Quodl. 11. a. 3; de Malo q. 16. a. 7).

Hoc modo D. Thomas concordiam divinae praescientiae cum humana libertate probat ostenditque certitudinem divinae cognitionis non tollere contingentiam, futurorum actuum: »Sicut enim se habet, inquit (de Malo q. 16. a. 7. ad 15), divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia, quae in praesenti sunt. Unde sicut certissime videmus Sortem sedere, cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur, quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc, quod Deus videt omnia quae eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum.«

Doctrina hujusmodi nullam difficultatem mihi videtur creare, quod attinet ejus interpretationem seu quod attinet mentem Aquinatis. Attamen si attente rem contemplamur, apparet manifesto insufficientia talis opinionis.

Nam Deus non sicut nos ex sola experientia vel etiam ex solo capite praesentiae rerum coram intuitu suo aeterno novit, quid creatura libere agat; non ex facto jam completo qua testis tantum scit determinationem liberam causae secundae. Ipsius quippe providentiae subjacent, sicut S. Thomas passim inculcat, actus quoque liberi creaturarum. Unde etiam a libero decreto divino certissime dependet, utrum hic aliusve actus liberi arbitrii creati in aliqua differentia temporis praesens existat conspectui Dei tamquam terminus suae visionis aeternae, cum nihil possit fieri nisi Deo aut volente aut permittente.

Ideo in signo priori prae visione sua Deus praedefinivit actum, cujus futuritionem in ipsa sua praedefinitione intuetur, antequam existentiam actus in sua praesentialitate cernat. Alioquin Deus in scientia dependeret ab objecto suae visionis; hoc autem objectum seu existentia actus liberi creaturae non dependeret a Deo.

Quocirca Cajetanus (in 1. q. 14. a. 13) conformiter cum sententia sui magistri docet, quin propterea faveat, ut Thomistae putant, praedeterminationi physicae ad unum: »(Idae divinae) aliquid repraesentant mere naturaliter, puta quidditates rerum, et aliquid non mere naturaliter, sed naturaliter ex suppositione libera, sc. existentias rerum et conjunctiones contingentes. Illa enim repraesentant ante omnem actum voluntatis divinae, ista autem supposita libera determinatione divinae voluntatis ad alteram partem contradictionis.«

Verumtamen in solo decreto divino qua adaequata ra-

tione sine libera suppositione causae secundae actus liberi arbitrii praesciri nequit, quia alias a solo Deo dependeret futuritio talis actus ac consequenter ejusmodi actus non posset homini imputari in meritum vel demeritum, cum nulli imputetur, quod ab alio tantum dependet.

Illā libera suppositio causae secundae continetur in scientia media, qua Deus novit, ad quid creatura in his vel illis circumstantiis cum talibus auxiliis seipsam libere determinaret, cum posset pro sua innata libertate etiam oppositum eligere. »Ex hoc enim, ait D. Thomas (1. q. 83. a. 3), liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere.«

Qua scientia Deum in condendis suis decretis ad volitiones liberas creaturarum pertinentibus revera dirigi fateri coguntur omnes, qui physicam praedeterminationem voluntatis ad unum in actibus liberis cum S. Thoma respuunt. Enimvero Deus caeco modo quidquam decernere nequit. Quodcunque decretum ferat, quidquid faciendum statuatur, prius ratione ab ipso cognosci necesse est, quid ex tali decreto et actione, si poneretur, esset secuturum. Quare decreto divinae providentiae circa liberum creaturae actum scientiam mediam praelucere oportet.

Quando ergo concedimus scientiam Dei esse causam rerum, causam etiam actuum liberorum creaturae (1. q. 14. a. 8), nullo modo sub hac scientia, uti opinatur Zigliara (l. c. p. 452 n. VII), intelligi potest scientia visionis, quae consequitur divinum praedefinitionis decretum, sed scientia antecedens ipsam praedefinitionem ac praelucens decreto divino, i. e. scientia simplicis intelligentiae quoad effectus necesarios et scientia media quoad futura libera; causa enim prior est effectu suo, scientia vero visionis supponit jam illum effectum tamquam suum objectum.

Propterea S. Thomas docet: »Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta. Unde non oportet, quod, quaecunque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint: sed solum ea, quae vult esse vel permittit esse« (1. q. 14. a. 9. ad 3). Scientiae autem mediae vel scientiae simplicis intelligentiae potest adjungi voluntas seu decretum Dei, non vero scientiae visionis, quae consequitur ipsam praedefinitionem voluntatis divinae.

Si autem D. Angelicus, sicut concedimus, non expresse docet scientiam mediam, neque explicite patrocinator, ut liquet, decretis subjective absolutis et objective conditionatis, in quibus Deus a Thomistis dicitur intueri futuribilia libera.

Discrimen tamen obtinet hoc, quod doctrina D. Thomae scientiam mediam implicite includit, quatenus in illa continentur principia, ex quibus scientia media sponte fluit; decreta au-

tem praedeterminantia subjective absoluta et objective conditionata Thomistarum implicite excludit, quia negat voluntatem a Deo physice praedeterminari ad unum in actibus liberis.

Loci a Thomistis in medium allati ad suadendam suam opinionem demonstrant nonnisi id, quod omnes concedunt, videlicet Deum cognoscere etiam futura libera. Ita ex. gr. testimonium 1. Cg. c. 68, quo praesertim utuntur adversarii, probat tantummodo Deum cognoscere motus voluntatis et intellectus. Argumenta autem hunc in finem desumuntur ex eo, quod Deus est universale essendi principium ac cognoscit omne ens participatum, quia ad omne ens contingens ipsius causalitas extenditur, est fontale principium totius esse, est primum esse et primum intelligere. Quod cuncti theistae admittunt.

Qui exinde concludere nituntur praedeterminationem physicam seu, quod idem est, decreta praedeterminantia absque ulla libera suppositione causae secundae, ut negetur scientia media, detorquent verba S. Thomae vi ad suum sensum et imponunt D. Angelico invito suam sententiam.

Aquinas ostendit l. c., sicut jam titulus insinuat: »quod Deus cognoscit motus voluntatis,« non autem quaerit, quomodo seu in quo medio cognoscat.

Unde concludit: »Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum (ideo etiam praedeterminationem physicam voluntatis ad unum et decreta praedeterminantia Thomistarum) et violentiam exterius agentis. Non autem excludit influentiam (nota bene: influentiam seu motionem, et non praedeterminationem physicam ad unum) superioris causae, a qua est ei esse et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo hujusmodi cognoscere possit.« Si Deus nempe in motibus voluntatis operatur, debet etiam eosdem motus cognoscere; alia tamen quaestio est, quomodo cognoscat.

142. Dixi supra: in solo decreto divino absque ulla libera suppositione causae secundae i. e. sine scientia media actus liberi arbitrii praesciri nequit, quia secus ejusmodi actus non posset homini imputari in meritum vel demeritum, cum nulli imputetur, quod ab alio tantum dependet.

Redit semper eadem necessitas duplicis suppositionis ad explicandam existentiam actus liberi creaturae (n. 27.) Duplex liberum arbitrium concurret libera electione ac determinatione ad eundem actum exercendum, proinde ad existentiam talis actus intelligendam duplicem quoque suppositionem.

liberam et ex parte Dei et ex parte causae secundae admittere necesse est.

Actus ille, quando elicitur, necessario existit non necessitate absoluta, sed ex suppositione et quidem duplici praedicta. Deus libere decreto suo praedefinit actum, quem vult vel permittit fieri; item homo libere se determinat ad eundem actum producendum. Quare decreto divino praelucet scientia media, quod homo collocatus in ejusmodi adjunctis cum tali gratia sua libera electione se determinaret ad hunc actum, cum ipsi possibile esset etiam se determinare ad oppositum.

Hoc est momentum scientiae mediae, qua negata ideoque consequenter praedeterminatione physica affirmata impossibile est salvare libertatem actus humani. Dico negata scientia media impossibile esse salvare libertatem actus humani. Quanta autem sit difficultas intelligendi et explicandi libertatem talis actus sine scientia media, licet haec non diserte negetur nec praedeterminatio physica affirmetur, videmus in interpretatione Cajetani circa 1. q. 22. a. 4. ad 1.

Placet vero totum hoc testimonium referre.

Ad 1. illud respondet S. Thomas: »*Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario, et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet, ut contingenter eveniat.*«

»In responsione ad primum, ait Cajetanus, dubitatio occurrit valde ardua et forte ab humano intellectu insolubilis. Ad cuius evidentiam ut melius percipiatur, in quo consistit dubitatio, advertendum est, quod aliud est A contingenter evenire et aliud est A necessario evenire et aliud est A infallibiliter seu inevitabiliter evenire. Tam primum enim quam secundum importat ordinem effectus ad causam in actu positam, sed tertium communius est utroque, quoniam et contingentia et necessaria sequuntur divinam providentiam positam in actu infallibiliter seu inevitabiliter, et cum hoc illa sequuntur contingenter et ista necessario. Ex his enim, quamvis quiescat intellectus attendens ad responsionem in littera positam circa salvationem contingentiae, fluctuat tamen circa connexionem praedictae infallibilitatis cum libero arbitrio, immo ut rectius loquar, cum libero eventu ipsarum operationum, quas liberas dicimus et similiter cum ambiguo eventu contingentium aliorum. Cum enim in operatione libera sit considerare ipsam voluntatem, illius causam et eventum seu executionem ipsius nunc ita, quod non opposite, quamvis difficile non sit salvare naturam talis causae, sc. liberae cum praedicta infallibilitas nihil dat vel aufert causae ad

utrumlibet, sed cum ipsa stat, quod causa habeat potentiam indifferentem ad illud infallibile et ad ejus oppositum et propter hoc divina providentia non adimit contingentiam a rebus. Verum salvare praedictam infallibilitatem cum indifferentia seu libertate executionis seu eventus, hoc opus, hic labor est. Si enim infallibile est me diluculo primo futuro scribere, quamvis potentiam habeam ad utrumlibet, i. e. ad scribendum tunc vel ad non scribendum tunc, attamen potentia ista atque libertas non exibat in actum negationis scribendi, sed affirmationis sic, quod inevitabile est, quin affirmatio eveniat, et si sic est, cum jam ab aeterno divina providentia sit in actu determinata respectu omnium et immutabilis et infallibilis etc., sequitur quod de facto omnia inevitabiliter eveniant, quamvis quaedam contingenter et quaedam necessario. Notanter autem dixi: de facto, quia de possibili absolute loquendo, potest Deus non determinare providentiam suam ad haec vel illa futura. Sed cum jam determinata est, repugnat immutabilitati, efficaciae, universalitati atque certitudini suae evitabilitas evenientium. Et si omnia inevitabiliter eveniunt de facto, ut quid consiliamur et conamur ad haec magis quam illa prosequenda vel vitanda? Nil enim minus videtur ex hoc destrui pars moralis omnisque conatus Ecclesiae atque exhortatio ad bonum, quam ex negatione contingentiae. Quamvis enim negatio evitabilitatis et negatio contingentiae non aequivaleant, ut jam patet ex dictis, quoad proposita tamen inconvenientia aequaliter videntur. Nul- lus enim consiliatur de inevitabili nec aliquis conatur aut hortatur aut orat circa inevitabilia.

»Ad hanc dubitationem nihil scriptum reperi in S. Thoma, quoniam nullibi eum movisse hanc recolo, sed semper studuit ad salvandam contingentiam.

»In aliis quoque doctoribus nihil hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae communiter dicuntur de sensu composito et diviso, de necessitate consequentiae et consequentis, de libertate electionis divinae in aeternitate deque natura causarum ad utrumlibet in universo inventarum.

»Sed haec omnia, ut ex dictis patet, intellectum non quietant, quoniam, ut jam dictum est, non de Deo secundum se considerato, sed secundum quod de facto est, et similiter non de ipsis naturis causarum aut rerum nec de necessitate aut contingentia, sed de compossibilitate inevitabilium eventuum cum contingentia et libertate eorundem est quaestio. Non enim satis fit quaesito dicendo, quod actus eveniens est evitabilis et inevitabilis: evitabilis quidem secundum se, inevitabilis vero, secundum quod est provisus. Licet enim hoc sit verum, tamen non solvit nodum, quo-

niam actus eveniens de facto est jam provisus ab aeterno. Et esse provisum vincit conditiones ipsius secundum se et consequenter actus eveniens est simpliciter i. e. omnibus consideratis inevitabilis, et secundum quid i. e. solitarie sumptus evitabilis, sicut projectio mercis tempore naufragii est simpliciter volita, quia omnibus consideratis est volita, et secundum quid est nolita, quia secundum se projectio ipsa displicet.

»Nihil quoque ad propositum facit dicere, quod esse provisum nihil ponit in actu eveniente. In hoc enim exemplo manifeste apparet nihil ad rem referre, an ponat vel non ponat, esse namque volitum nihil ponit in projecta merce et tamen etc.

»Nec etiam evaditur dicendo, quod, quia actus eveniens est provisus a Deo et inevitabilitas sequitur esse provisum, ut res respectiva ad Deum, actus eveniens est de facto inevitabilis respectu Dei, non autem respectu nostri. Hoc enim aequivalet nihilo, quoniam, si de facto inevitabilis est a Deo, ergo et de facto inevitabilis est et simpliciter et a nobis, quoniam impossibile est a quocunque vitari, quod a Deo de facto vitari non potest, propter ipsius summam efficaciam.

»Oportet igitur, si quaestionis hujus veritas quietare debet intellectum nostrum, alterum duorum dicere: aut quod esse provisum non sequatur inevitabilitas, aut quod inevitabilitas eventus provisi non deroget evitabilitati eorundem eventuum.

»Et hoc secundum quidem propter rationem supra adductam non capio, quomodo possit verificari, liquet enim, quod non nisi secundum quid evitabilitas salvari apparet.

»Primum autem, quamvis communiter a doctoribus destruatür dicentibus, quod esse provisum seu volitum seu praedestinatum (pro eodem enim quoad hanc difficultatem omnia accipio) sequitur inevitabilitas; ego tamen, non ut opponam me contra torrentem, nec asserendo, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi suspicor, quod, quemadmodum esse provisum nec contingentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, ut in littera dicitur eo, quia Deus est causa superexcedens, eminenter prae habens necessaria et contingentia, . . . ita elevando altius mentis oculos ipse Deus ex sua altiori, quam cogitare possimus, excellentia sic rebus eventibusque provideat, ut esse provisum ab eo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas, ut sic ex passiva provisione eventus neutrius combinationis alterum membrum oporteat sequi. Et si sic est, quiescet intellectus non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae.

»Et hoc ingenio meo satis rationabile videtur tum propter rationem praedictam tum quoniam, ut ait Gregor., minus

de Deo sentit, qui hoc tantum de illo credit, quod suo ingenio metiri potest. Nec propterea negandum aliquid eorum, quae ad divinam immutabilitatem, actualitatem, certitudinem atque universalitatem et similia spectare scimus aut ex fide tenemus, suspicor, sed aliquod occultum latere vel ex parte ordinis, qui est inter Deum et eventum provisum, vel ex glatino inter ipsum eventum et esse provisum arbitror et sic intellectum animae nostrae oculum noctuae esse considerans in ignorantia sola quietem illius invenio. Melius est enim tam fidei catholicae quam philosophiae fateri caecitatem nostram quam asserere tamquam evidentia, quae intellectum non quietant, evidentia namque quietativa est.... Optimum autem atque salubre consilium est in hac re inchoare ab his, quae certo scimus et experimur in nobis, sc. quod omnia, quae sub libero arbitrio continentur, evitabilia a nobis sunt et propterea digni sumus poena vel praemio: quomodo autem hoc salvo divina salvetur providentia ac praedestinatio etc. credere quod sancta mater Ecclesia credit. Scriptum est enim: Altiora te ne quaesieris, plurima enim sunt tibi supra sensum hominum revelata. Et hoc est unum de illis.« Ita Cajetanus.

Pauca tantum subjiciam verba explicationis gratia.

Difficultas tota consistit in duplici illa suppositione libera, quae necessaria est ad libertatem actus humani intelligendam. Actus liberi arbitrii, quando elicitur seu quando est, necessario est necessitate non absoluta, sed necessitate suppositionis. Si tamen talis necessitas suppositionis oriretur ex sola libera suppositione Dei, esset ejusmodi necessitas pro creatura jam necessitas absoluta et pro solo Deo necessitas suppositionis. Unde ultra hanc suppositionem liberam adjungi debet etiam alia ex parte causae secundae, quae suppositio originem trahat ex libera electione et determinatione ipsius creaturae. Necessitas suppositionis pro causa secunda sine suppositione libera ejusdem contradictio est in terminis. Talis autem suppositio cognoscitur per scientiam mediam.

»Si Deus movet, ait Aquinas (1. 2. q. 10. a. 4. ad 3), voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter.«

Urgent hoc testimonium merito Thomistae contra Molinistas illos, qui non concedunt praemotionem physicam nec praeter generalem etiam specialem influxum, sed non minori jure adhiberi potest contra Thomistas modernos, qui tenent praedeterminationem physicam voluntatis ad unum (n. 29 et 133.) Veritas stat in medio: Deus speciali influxu movet voluntatem ad

actum liberum determinatum, quem voluntate absoluta seu consequente vult fieri, sed non praedeterminat eam ad eundem actum ita, ut ideo non neganda sit scientia media, immo potius supponenda. S. Thomas defendit suam doctrinam voluntatem in actu libero non determinari a Deo ad unum, Thomistae debent tueri opinionem Bannesii contradictorie oppositam.

Bene animadvertit Cajetanus nullam esse difficultatem salvandi infallibilitatem actus provisi cum natura causae indifferentis ad utrumlibet, sed hunc esse laborem salvare infallibilitatem illam cum libertate actus humani, quia ad libertatem actus non sufficit, ut agens retineat suam naturam seu potentiam ad utrumlibet, sed postulatur adhuc, ut positis omnibus ad agendum necessariis requisitis agenti possibile sit agere vel non agere, hoc aliudve agere.

Optimum est etiam ejus consilium pro iis, qui sobrie rimantur veritatem in hac causa ad multa intellectui creato impervia materia, ut incipiant investigationem suam »ab his, quae certo scimus et experimur in nobis, sc. quod omnia, quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt et propterea digni sumus poena vel praemio.« —

143. Sed objicies cum Zigliara (l. c. p. 465 sq. Nota III. Expungitur scientia media) scientiam mediam nullum habere obiectum distinctum ab objecto scientiae simplicis intelligentiae vel ab objecto scientiae visionis, non esse igitur concedendam.

»Convenit, inquit, inter nos et adversarios, quod scientia una est ex parte Dei et solummodo distinguitur ex ratione obiecti cogniti. Ergo si scientia media nullum habet obiectum distinctum vel ab objecto scientiae simplicis intelligentiae vel ab objecto scientiae visionis, nonnisi per arbitrium et contra praefacta communia principia adstruitur. Atqui revera scientia media nullum habet obiectum distinctum ab objectis alterutrius scientiae. Quod ut brevius et clarius probemus, sistamus in futuro conditionato libero, de quo specialis est quaestio, et pro quo introducitur scientia media: Si Petrus ingreditur in atrium pontificis, negabit Christum; si evangelium praedicabitur Tyriis et Sidoniis, hi convertentur ad Christum. Sumendo ejusmodi propositiones aliasque similes, ut jacent, seu vi propositionis hypotheticae, posita veritate conditionis, nempe ingressus in atrium pontificis, et, praedicationis evangelii, non sequitur certo veritas conditionati seu, negatio Christi a Petro, et, fides Tyriorum et Sidoniorum: quia cum agatur de conditionato ponendo a causis liberis, etiam in

conditionibus apposis, conditio ipsa non est causa necessaria conditionati, et talis ut det intellectui certitudinem determinati conditionati, ut supra n. IX. dictum est. Ergo futurum conditionatum liberum etiam verificata conditione inter incerta et mere possibilia recensendum est ac si nulla apponeretur conditio. Sed consentientibus nostris adversariis mere possibilia sunt objecta scientiae simplicis intelligentiae. Ergo inutilis scientia media. — Modo autem consideremus actualitatem conditionati futuri, negationis Petri, quam procul dubio Deus a tota aeternitate certissime cognovit. Hoc conditionatum non potest in ipsa conditione ingressus in atrium pontificis dignosci, ut hucusque probavimus, neque in ipsis causis liberis, neque in alterutra parte disjunctivae propositionis; tamen certo cognoscitur a Deo ut futurum. Relinquitur ergo ut cognoscatur, sicut cetera futura absoluta, quia, ut paulo ante notavimus, conditio est nulla respectu conditionati liberi futuri. Sed concedentibus adversariis, futura absoluta cognoscantur a Deo scientia visionis; ergo et futura conditionata: et consequenter scientia media non habet locum in Deo, quia objecto proprio destituitur.«

Zigliara (l. c. p. 485) monet: »Accidit plerumque dissensiones oriri ex non satis percepta natura quaestionis, de qua disputatur: exinde enim oriuntur fallaciae *elenchi*, et nullus disputandi est finis. Quod si hoc generatim verum est, mirari non debemus idipsum evenisse in hac controversia de natura influxus divini, supra quam dici potest difficili.«

Exemplum ejusmodi ignorationis *elenchi* praebet nobis haec probatio auctoris. Vult enim expungere scientiam mediam eo, quod proprio objecto destituatur. Tantum autem abest, ut ejus redargutio refutet scientiam mediam, ut immo destruat praedeterminationem physicam.

Demonstrat enim conditionem non esse causam necessariam conditionati nec talem, ut det intellectui certitudinem determinati conditionati, ut ergo futurum liberum conditionatum non obstante conditione ex defectu nexus necessarii inter conditionem et conditionatum inter non infallibiliter futura recensendum sit.

At quis inter Molinistas hoc, quod ab ipso probatum est, negat? Haec praecise est ratio ponendi necessitatem scientiae mediae.

»Sermo nobis est, docet Franzelin (l. c. p. 479), unice de scientia existentiae (recte: futuribilitatis) actuum liberorum creatae voluntatis, qui forent sub conditione, quacum nexum quidem habent tamquam cum sua conditione, qua posita forent,

qua sublata non forent; non tamen habent nexum necessarium nec ex ipsa natura conditionis infallibilem atque adeo etiam ea conditione supposita possent non esse.»

Si res aliter haberet i. e. in hypothesi contraria, si conditio esset causa necessaria seu ex natura sua absque ulla libera suppositione agentis infallibiliter conditionatum produceret, hoc in casu inutilis esset scientia media, quia nihil dependeret a libera electione hominis, prout hoc idem excipitur contra physicam praedeterminationem ad unum in actibus liberis.

Zigliara se remittit ad ea, quae prius n. IX. dixit. Ibi (l. c. p. 454) arguit: »Futurum liberum neque certo existit neque certo existere determinate potest in causalitate causae liberae, antequam sc. ipsa sese determinet, sive absolute consideretur sive ut posita in determinatis circumstantiis eam inclinantibus ad agendum vel non agendum. Etenim de ratione causae liberae est, ut actus eius non necessario praeexistat in sua causalitate sive absolute considerata sive subjecta peculiaribus conditionibus (si enim hoc esset, non causa libera, sed necessaria foret), sed indifferenter, h. e. actus A ita praeexistit in ipsa, ut aequae praeexistat non — actus A: id enim exigit essentialiter ratio libertatis, i. e. d o m i n i u m propriorum actuum.«

Rursus haec omnia cuncti Molinistae concedunt et *propterea* ad infallibilem habendam praescientiam actus futuri liberi requirunt necessario scientiam mediam. Quia etiam a libero arbitrio creato dependet et non a *solo* Deo, utrum hic aliusve liber actus, bonus vel malus sequatur, ideo docent actum illum certitudinaliter praesciri non posse absque ulla suppositione libera causae secundae independentem a libera ipsius determinatione »antequam sc. ipsa sese determinet« i. e. sine scientia media, quae nihil aliud est quam cognitio, quod creatura in illis adjunctis cum tali auxilio libera sua electione se determinaret ad hunc potius actum, cum posset aequae se determinare pro dominio, quo fruitur circa actus suos, etiam ad oppositum. Quomodo vero futuribilia libera a mere possibilibus differant, jam praenotavimus.

Addatur ad ingressum in atrium pontificis alia conditio magis ad rem nostram pertinens: si Petrus illis in circumstantiis acciperet hanc determinatam gratiam, possumus, ut liquet, repetere etiam in hac hypothesi verba auctoris: Futurum liberum determinate existere nequit in causalitate causae liberae, antequam sc. ipsa se determinet, quamvis consideretur posita in determinatis conditionibus cum hisce auxiliis eam inclinantibus ad agendum vel non agendum. »Etenim de ratione causae liberae est, ut actus ejus non necessario praeexi-

stat in sua causalitate, sive absolute considerata sive ut subjecta peculiaribus conditionibus (si enim hoc esset, non causa libera, sed necessaria foret), sed indifferenter h. e. actus A ita praeeexistit in ipsa, ut aequae praeexistat non — actus A: id enim exigit essentialiter ratio libertatis; i. e. dominium proprium actuum.»

Et explicans distinctionem inter sensum compositum et divisum auctor declarat (l. c. p. 523): »Voluntate certissime libere volumus; sed cum volumus, infallibiliter et necessario volumus (nempe in sensu composito): non enim est in libertate nostra non velle et velle simul. Hoc est ex parte termini. Attamen ex parte principii, h. e. voluntatis, scimus, quod, licet nostrum velle non possit simul componi cum non velle, est tamen in nostra potestate ponere potius velle quam non velle: quocirca in sensu diviso velle et non velle in nostra potestate sunt,« et similiter, adjicio ego, velle consentire gratiae alicui et dissentire eidem.

Verumtamen qui has praemissas admittit, conclusiones inde sponte manantes recusare nequit: videlicet quod etiam aliquid a libera determinatione hominis dependet, utrum hic aliusve actus ab ipso eliciatur; quod in potestate liberi arbitrii est consentire vel dissentire eidem gratiae seu impedimentum ponere vel non ponere ejusdem gratiae receptioni; quod homo caret gratia tum, quia ipse non vult eam recipere tum, quia Deus non vult ipsi infundere: horum autem duorum talis est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione libera primi; quod gratia ad opera salutaria necessaria est talis, cui possit voluntas humana resistere vel obtemperare; quod possibile est, ut eidem gratiae considerata sola ejus natura unus resistat, alius obtemperet; quod Deus movet voluntatem in actibus liberis non praedeterminando eam physice ad unum. Qui vero haec admittit, tuetur implicite scientiam mediam eamque consequenter negare non potest, sicuti eam negant Thomistae moderni, non autem S. Thomas (n. 139).

In specie quod attinet ultimam conclusionem, quod Deus non praedeterminat physice hominem ad actum liberum, ne ad bonum quidem, nedum pravam, censemur: quicumque docet hominem habere dominium suorum actuum et in ejus esse potestate velle et non velle, consentire gratiae et dissentire, praedeterminationem physicam voluntatis ad unum respuat necesse est. »Etenim de ratione causae liberae est, ait Zigliara, ut actus ejus non necessario praeexistat in sua causalitate, sive absolute considerata sive ut subjecta peculiaribus conditionibus — puta etiam praemotioni physicae, quae conditio etiam ne-

cessaria est ad agendum — (si enim hoc esset, non causa libera, sed necessaria foret), sed indifferenter, h. e. actus A ita praeexistit in ipsa, ut aequè praeexistat non — actus A: id enim exigit essentialiter ratio libertatis, i. e. *dominium* priorum actuum.«

Atqui in causalitate hominis subjecti physicae praedeterminationi ita jam antecederet ad quamcunque liberam ejus suppositionem («antequam sc. ipse sese determinet») praeexistit infallibilitas determinati actus A, ut excludatur possibilitas non — actus A, quia praedeterminatio illa ex natura sua sine ulla libera causae secundae suppositione infallibiliter secum fert actum determinatum. Est enim juxta Thomistas praedeterminatio physica: actio Dei, quae humanam voluntatem, *priusquam ipsa se determinet*, ita vi solius suae naturae ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione conjungere.

Ergo homo sub praedeterminatione physica constitutus, antequam ipse sese determinet non habet jam dominium actus sui, non est in ejus potestate velle vel non velle, hoc aliudve velle, praedeterminato physice ad actum A non est amplius possibilis non — actus A et quidem absque ulla libera suppositione agentis. Si Deus physice praedeterminaret liberum arbitrium ad aliquem actum, huic esset simpliciter impossibile eundem actum non exercere. Omnia namque dependerent a *solo* Deo. Propterea in hypothese praedeterminationis physicae merito negatur scientia media, quia nihil dependeret a libera determinatione creaturae, utrum hic aliusve actus eliceretur; ideoque infallibiliter praesciri potest actus ejusmodi sine ulla libera suppositione hominis i. e. sine scientia media. Quoad possibilitatem in sensu diviso confer n. 29 sq. et 133.

Nonnisi cum manifesta petitione principii, si nempe adversarii supponunt uti veram ac certam doctrinam de praedeterminatione physica, quae praecise in quaestione est, potest scientia media expungi propter oppositionem contradictionis inter utramque vigentem; ceteroquin omnes aliae exceptiones contra eam evidenter nullae sunt.

Expedit videre, quid de objecto scientiae mediae tradat ipse Molina (Conc. disp. 52): »Sciscitabitur forte aliquis, an hujusmodi scientia media appellanda sit libera an naturalis (necessaria). Ad quod in primis respondendum est eam nulla ratione dicendam esse liberam (quoad Deum), tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae tum etiam, quia in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam reipsa sciverit. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse natura-

lem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum ejus, quod per eam cognoscit. Si namque liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, id ipsum scivisset per eandem scientiam, non autem quod reipsa scit. Quare non est magis innatum Deo scire per eam scientiam hanc partem contradictionis ab arbitrio creato pendentem quam oppositam. Dicendum ergo est partim habere conditionem scientiae naturalis, quatenus praevenit actum liberum voluntatis divinae neque in potestate Dei fuit aliud scire; partim habere conditionem scientiae liberae, quatenus, quod sit unius potius partis quam alterius, habet ex eo, quod liberum arbitrium ex hypothesis, quod crearetur in uno aut altero ordine rerum, esset potius facturum unum quam aliud, cum utrumvis indifferenter posset facere. Atque hoc sane postulat libertas arbitrii creati, quae posita etiam praescientia divina non minus est de fide quam eadem praescientia et praedestinatio. Quae ita perspicua sunt, ut opus non sit ulteriori commentario.

»Modo autem consideremus, prosequitur Zigliara in testimonio ab initio proposito, actualitatem conditionati futuri, negationis Petri, quam procul dubio Deus a tota aeternitate certissime cognovit. Quod omnes catholici concedunt. Attamen si Petrus libere peccat ita, ut in ejus potestate sit peccare vel non peccare, gratiae dissentire vel consentire, praevisionis illa subaudit jam scientiam mediam.

»Dum voluntas sub certis conditionibus actus primi constituta, ait Franzelin (l. c. p. 491), libere elicit hunc determinatum actum secundum, determinate verum est et ab aeterno erat verum voluntatem elicere hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Ergo etiam ratione prius, quam supponatur ea voluntas in his conditionibus reipsa constituta, determinate verum est: si ea voluntas constitueretur sub his conditionibus, eliceret hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Nec ullo modo potest concipi determinata veritas propositionis absolutae, ex. gr. Petrus in his adjunctis libere peccabit, cum utique posset non peccare, quin simul intelligatur ratione prius determinate vera conditionata: si Petrus constitueretur in his adjunctis, libere peccaret. Repugnat enim evidenter, ut verum sit: Petrum verificatis his adjunctis libere reipsa negaturum esse Christum, et non sit ratione prius verum, quod, si haec adjuncta verificarentur, negaret Christum. Sicut ergo hoc ipso, quod Petrus in adjunctis hujus actus primi constitutus reipsa libere peccat, jam ante existentiam actualem peccati ab aeterno objectivam veritatem habebat propositio absoluta: Petrus constitutus in his adjunctis peccabit, ita

antecedenter ad hypothesim actualis constitutionis in his adjunctis et reipsa futuri peccati, habebat veritatem objectivam propositio conditionata: si Petrus constitueretur in adjunctis hujus actus primi peccaret,» quamvis ipsi possibile esset etiam non peccare.

Objectum itaque scientiae mediae i. e. futuribilia libera quatenus talia neque in rerum natura actu existentia neque mere possibilis, quantum est ex virtute causae liberae secundae, vere objectum hoc medium locum tenet inter objectum scientiae visionis i. e. actuales existentias et objectum scientiae simplicis intelligentiae i. e. mere possibilis. Item mediat objectum scientiae mediae qua non absolute necessarium, sed quoad causam secundam contingens inter objectum scientiae necessariae, quae versatur circa objectum absolute necessarium, et objectum scientiae liberae restrictae ad scientiam, quae consequitur liberas determinaciones divinae voluntatis. Quocirca huic scientiae valde convenienter etiam nomen mediae aptatur.

Sine ullo dubio Deus in sua essentia, ut est manifestativa omnis veri et repraesentativa omnis entis participati sive potentialis sive actualis et etiam ut est qua causa exemplaris imitabilis licet deficienter a libero arbitrio creato, in sua, inquam, essentia intuetur futuribilia quoque libera in veritate ipsorum objectiva seu in seipsis, si hoc »in seipsis« designat tantum Deum non cognoscere praedicta futuribilia neque in suis liberis decretis neque in causa proxima considerata in actu primo, antequam sc. ipsa sese determinet.

Idem significatur, quando Deus dicitur cognoscere ejusmodi futuribilia, ut loquitur Molina, in supercomprehensione voluntatis humanae, quod nihil aliud est nisi Deum scire, quod voluntas creata constituta in determinatis adjunctis cum tali gratia actum istum eliceret, quamvis haec voluntas sola considerata in actu primo cognitionem hujusmodi certam producere non possit. »Supercomprehensio enim, ait Chr. Pesch (Prael. Dogm. tom. II. ed. 4. Frib. Brig. 1914 p. 164), in eo est, quod de re cognoscitur, quod in re ut principio manifestativo cognosci nequit.« Ideo Molina (l. c.) definit scientiam mediam tamquam scientiam, »qua (Deus) ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset.«

At cum dicimus futuribilia libera habere determinatam veritatem, ostendimus quidem intellectum infinitum divinum certissime ea cognoscere, quia nulla veritas ipsum latere potest, sed necdum attigimus, nedum solvimus quaestionem, quomodo seu in quonam medio ea cognoscat.

»Hoc conditionatum (sc. negatio Petri), pergit Zigliara (l. c.) quaerens ejusmodi medium divinae cognitionis, non potest in ipsa conditione ingressus in atrium pontificis dignosci, ut hucusque probavimus, neque in ipsis causis liberis neque in alterutra parte disjunctivae propositionis; tamen certo cognoscitur a Deo ut futurum. Relinquitur ergo, ut cognoscatur, sicut cetera futura absoluta, quia ut paulo ante notavimus, conditio est nulla respectu conditionati liberi futuri. Sed concedentibus adversariis futura absoluta cognoscuntur a Deo scientia visionis; ergo et futura conditionata: et consequenter scientia media non habet locum in Deo, quia objecto proprio destituitur.«

Jam superius (l. c. n. IX. p. 453) posuit autem ipse thesim: »Deus videt omnia futura, sive absolute sive conditionate sumpta, scientia visionis, nempe in libero decreto suae voluntatis: aliis verbis, ideo ab aeterno cognoscit hujusmodi futura, quia ipse ab aeterno voluit et determinavit ea esse futura.«

Ante omnia nullo modo, saltem quod attinet futura peccata, admitti potest, quod in altera parte auctor affirmat, videlicet quod Deus ideo cognoscit hujusmodi futura, quia ipse ab aeterno voluit ea esse futura vel n. praec. VIII. »quia Deus libera sua voluntate seu libero suo decreto ea vult existentia donare,« quia vult illa non esse mere possibile, sed aliquando futura« vel »Deus videt in sua essentia omnia futura, quia libere voluit ea esse futura« (l. c. p. 457). Peccata enim fieri Deus non vult, et tamen fiunt, Deo sc. permittente tantum. Alioquin vitari nequit illa definitio praemotionis a nobis reprobata (n. 24) cum inconvenientibus et perniciosius suis consecutariis.

Probat autem Zigliara thesim sic: »Medium, in quo Deus a tota aeternitate videt certissime hujusmodi futura non aliud esse potest quam: vel 1) ipsa causa libera a Deo cognita sive in se sumpta sive vestita omnibus conditionibus et circumstantiis; vel 2) medium logicum, ut est propositio disjunctiva ex. gr. hoc erit vel non erit futurum; vel 3) medium est ipsum futurum, quod licet in se futurum, respectu tamen aeternitatis Dei est praesens; vel denique 4) Deus videt haec futura libera in sua essentia, non praecise ut essentia est, sed prout habet adjunctam voluntatem seu in libero decreto futurationis. Atqui primum, secundum et tertium membrum admitti nullatenus possunt. Ergo standum est in ultimo membro: nempe Deus videt hujusmodi futura sive absolute sive conditionate accepta scientia visionis, h. e. in libero decreto suae voluntatis, quo illa esse futura determinavit. — Disjunctio assumpta in majori com-

pleta est, et ut completa ab adversariis conceditur. Probatur ergo minor.«

Probationem minoris ibidem datam concedimus quoad primum et secundum, quoad tertium, quae necessaria videbantur, satis declaravimus supra n. 141. Sed negamus conclusionem: Deum videre futura et futuribilia libera in solo libero decreto suae voluntatis sine scientia media.

Ratio est, quod attinet futura libera, quia si Deus ejusmodi futura in solo suo decreto, quo ea praedefinit, infallibiliter praesciret, futuritio actuum liberorum causae secundae a solo Deo dependeret, ideoque tales actus libero arbitrio creato imputari non possent in meritum vel demeritum, cum nulli imputetur, quod ab alio tantum dependet (3. Cg. c. 160.)

Futuribilitas autem actus liberi creaturae ejusque cognitio generatim praevenit quodlibet actuale decretum voluntatis divinae.

Falsa est vero conclusio, quia disjunctio assumpta in majori non est completa. Quis enim mortalium sibi comprehensivam scientiae divinae cognitionem arrogare praesumet, ut dicat: Deus aut hoc aut illo, sed nullo alio modo futura et futuribilia libera novit aut nescire potest? Minus namque de Deo sentit, qui hoc tantum de illo admittit, quod suo ingenio metiri potest. Quemadmodum nobis nullum praesto est medium, in quo possemus futuribilia libera cum certitudine rescire, ita nec quoad Deum ejusmodi medium nobis possibile est indicare, ut nobis innotescat, quomodo Deus futuribilia talia cognoscat. Modus ille constituit pro creato intellectu limitato mysterium insolubile, in quantum solummodo negative determinare possumus, quomodo Deus praedicta futuribilia non cognoscat. Ignoratio autem modi, quo res semet habeat, non tollit certitudinem facti. Deus quidem infallibiliter cognoscit etiam futuribilia libera, sed quomodo ea cognoscat, latet nos homines.

Fateamur ergo sincere ac modeste ad sobrietatem sapientes ignorantiam nostram circa medium, in quo Deus futuribilia libera intueatur, addendo ad illa quatuor disjunctionis membra in majori adhuc unum sc. quintum: Deus scit futuribilia et consequenter etiam futura libera in aliquo medio nobis prorsus ignoto.

In nostra quaestione hi fines extremi sunt sapientiae humanae, quos mens creata transgredi nequit. »O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, exclamemus stupentes et admirantes cum Apostolo (Rom. 11, 33), quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus!«

INDEX RERUM.

(Numerus paginam designat.)

Actus peccati, quomodo a Deo causetur 29, 108; non potest infallibiliter praevideri sine scientia media 95, 152; quomodo Deus moveat voluntatem in actu peccati 143.

Ad utrumlibet esse: duplex 10; ex indifferentia potentialitatis sequitur necessitas praemotiois, non praedeterminationis 13; ad utrumlibet esse ex parte ejus, ad quod dicitur, non exigit determinationem voluntatis creatae ab alio quoad exercitium, sed quoad specificationem actus 139.

Albertini: Thomistae ad solvendas objectiones a suo systemate recedunt 201.

Alvarez de utroque ad utrumlibet esse 15; de effectu gratiae thomistice sufficientis 193.

Aristoteles: in instanti mutationis habet subiectum formam temporis subsequentis 58.

Augustinus S.: non omnis volitio est a Deo 105; de gratia operante et cooperante 126, 171; de adiutorio sine quo non et quo 183.

Bajus, ejus error de ratione libertatis 168, 210.

Bannez: praedeterminatio physica 7; Deus omnia modificat, determinat, efficit 115; fieri nequit, ut cum aequali auxilio unus convertatur et alius non — ibid.; doctrina thomistica est mysterium 197.

Bayle defendit sophismata Zenonis 60.

Becanus de concursu divino 6; refutat praemotionem S. Thomae 16.

Billot de voluntate antecedente et consequente 185.

Billuart: homo privatur gratia efficaci, quia resistit sufficienti 194.

Cajetanus de reprobatione 77; de concursu divino 87; de motione universali 98; de determinatione quoad exercitium et specificationem actus 139; de gratia operante et cooperante 166; docet actum posse liberum esse, in quo voluntas non movet seipsam

169; ideoque dicitur a Del Prado »bannezzianus« — ibid; de scientia quoad conjunctiones contingentes 213; de concordia inter infallibilitatem contingentis eventus provisi ejusdemque libertatem 216.

Capreolus: voluntas seipsam determinat neque indiget alio determinante 11; de motione universali 100; de motione universali et speciali 124; de gratia operante et cooperante 126; Deus vult actum peccati esse ab homine 129; futura et futuribilia 202.

Concursus quadruplex 7; c. mere simultaneus non est motio 71. V. praemotio.

Costenson: ex sola gratiae subtractione sequitur infallibiliter peccatum 152.

Contingentia illa, quae est indifferentia libertatis exigit necessitatem determinationis quoad specificationem actus 139; contingens et necessarium 189.

Continuum: de ejus divisione 61.

Cornoldi de concursu divino 72.

Del Prado in 1. 2. q. 55. a. 4. ad 6 »sine nobis agentibus« 156; de gratia operante et cooperante 163; in 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3. — 172; de gratia ex se efficaci 174; de erroribus Semipelagianorum et Jansenii 175; de scientia media 204; de gratia sufficienti contra Molinistas — ibid.

De Maria: voluntas dicitur esse ad bonum particulare partim in potentia, partim in actu 55; de concursu divino 65; de Cajetani sententia circa concursum 87.

Dummermuth confundit motionem specialem cum praedeterminatione phys. 18, 81, 101; postulat praeter motionem universalem adhuc praedeterminationem phys. ad actum peccati 99; infert ex doctrina S. Thomae praedeterminationem phys. 101; vult probare S. Thomam non negare phys. praedeterminationem 106 et docere creaturam nunquam exire ab ordine

causae primae neque modificare motionem divinam 113; explicat 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3 in sensu thomistico 131; interpretatur 2. d. 39. q. 1. a. 1 — 137 et 1. q. 19. a. 3. ad 5—139; de Pot. q. 3. a. 7. ad 13 et 1. 2. q. 10. a. 4—145.

Dupont de concursu divino 81.

Durandus docet concursum mediatum 6.

Ekkardus, ejus errores 29.

Esser W. de motione divina 50; in 1. 2. q. 10. a. 4 ad 3—79.

Fallacia consequentis 94, 101.

Feldner: creatura non potest nisi materialiter modificare motionem Dei 117; de peccato omissionis 118.

Ferrariensis distinguit motionem a determinatione 19.

Franzelin contra Scheeben 5, 203; de praedefinitione et permissione actus peccati 24; de scientia futurorum 33; quid praedefinitio 42; vocat concursum simultaneum motionem 71; de voluntate antecedenti et consequenti 82; de praevisione peccati contra Gonetum 147; de mysterio Bannesii 197; de permissione peccati 203; de objecto scientiae mediae 221, 225.

Glossner: voluntas potentiae et voluntas actus 51.

Gonetus definit phys. praedeterminationem 92; de praescientia peccati 147.

Gratia sufficiens et efficax 37; de resistentia gratiae in systemate thomistico 116, 191; g. operans et cooperans 162; errores Semipelagianorum et Jansenii de gratia 175; adjutorium sine quo non et adjutorium quo 183.

Graveson de gratia thomistice sufficienti 195.

Gregorius Arim. de motione universali et speciali 124; de gratia operante et cooperante 126; Deus non vult actum peccati fieri ab homine 130.

Gutberlet de motu 61; de divisione continui ibid.

Heinrich de effectu praemotionis 49; de opinione Contenson circa praescientiam peccati 152.

Indifferentia v. ad utrumlibet esse.

Instans: in instanti indivisibili creatura non potest esse in ullo statu 55; nunc temporis non est tempus 59.

Jansenius, ejus errores 175.

Joannes a S. Th.: de ratione praemotionis 50; de praescientia peccati 149.

Liberatore: ex indifferentia causarum liberarum non sequitur praedeterminatio 13; de motione et applicatione voluntatis 47; argumentum petitum ex potentialitate pro praemotione videtur secum ferre processum in infinitum 54; admittit quoad rem praemotionem, quam verbis negat 66; de Cajetani sententia circa concursum 87, 89.

Libertas arbitrii: ad 1. pertinet, ut agens ipsum se determinet et non determinetur ab alio 13; liberum accipitur a S. Thoma pro voluntario 159; actus non est liber, nisi voluntas se ipsam quoque moveat 160; de concordia inter libertatem actus humani et infallibilitatem divinae providentiae 216.

Magister Sententiarum: de gratia operante et cooperante 172.

Mazzella: de concursu divino 6; de motione generali et speciali 125 nota; utrum cohaereat phys. praedeterminatio cum doctrina fidei 197.

Medina B. reprehendit Capreolum quoad doctrinam de concursu divino in actu peccati 129.

Molina docet concursum simultaneum 7; duas movet difficultates contra praemotionem 48; ejus meritum circa doctrinam de scientia media 212; de objecto scientiae mediae 224; definit scientiam mediam 226.

Molinistae identificant praemotionem cum praedeterminatione phys. 5 et utramque rejiciunt 7; docent ex neutro ad utrumlibet esse sequi necessitatem praemotionis 13; fluctuant inter opinionem Molinae et doctrinam S. Thomae 68; per solam inclinationem ad bonum universale non possunt explicare motionem specialem 80; de sententia Cajetani circa concursum 87.

Motio v. praemotio.

Müller E. de virtute infusa («sine nobis agentibus») 158.

Murray docet concursum mediatum quoad actus liberos 6.

Necessitas: libertati repugnat etiam naturalis n., non sola coactio 159; n. ex suppositione sine libera suppositione ex parte causae, pro qua n. valet, est contradictio in ter-

minis 190; n. distinguitur ab infallibilitate 198.

Neveu de divino concursu juxta S. Thomam 63.

Peccatum non est deformitas, sed actus deformis 103; si Deus physice praedeterminaret ad actum peccati, esset causa peccati 104; p. formale explicari nequit nisi supposita doctrina de universali motione 111 neque praescientia peccati sine scientia media seu supposita praedeterminatione physica 147.

Permissio 23, 80; ex solo decreto permissivo non potest infallibiliter praevideri peccatum 95.

Pesch. Chr.: de doctrina Franzelin 25; de scientia futurorum 33; de supercomprehensione 226.

Possibilitas agendi distinguitur a potentia agendi 36, 186, 193; per motionem universalem recipit homo possibilitatem aliquid agendi 98; possibilitas volendi et non volendi consideranda est, dum actus est in egrediendo a voluntate 189.

Potentia v. possibilitas.

Potentialitas 10; ex pot. sequitur necessitas praemotiois 17, 96.

Praedestinatio gratuita 85; post praevisa merita 86.

Praedeterminatio physica distinguitur a praemotione 5, 9, 94; p. phys. Thomistarum duplex 7; p. duplex: p. physica et p. actuum 39; p. phys. definitur 92; p. phys. non datur ad actum peccati 99; praeter motionem universalem nulla requiritur p. phys. ad actum peccati — ibid..

Praemotio distinguitur a praedeterminatione phys. 5, 18, 94, 198; p. universalis et specialis 16, 123; infallibilitas p. specialis 35, 187; p. reducit voluntatem ex potentia in actum 52; p. inquantum praevia fit in instanti 53; motio non est collatio et conservatio virtutis activae 69; motio non est concursus mere simultaneous 71; motio triplex: universalis, specialis, praedeterminans ad unum 93.

Quantitas praedicati 8.

Reprobatio negativa 76.

Scheeben: Franzelin contra S. 5, 203; de praemotione 50.

Schneemann de distinctione doctrinae S. Thomae et Thomistarum 134.

Scientia media versatur circa suppositionem liberam ex parte creatu-

rae pro ejusdem actu libero 32, 204; s. media non est praescientia 33; sine s. media non potest infallibiliter praevideri peccatum ex sola permissione Dei 95, 152; objectiones contra s. mediam 201; quibus admittenda et quibus neganda est consequenter s. media 207; s. futurorum contingentium 212; Deus dirigitur in condendis decretis circa actus liberos creaturarum s. media 214; quatenam s. sit causa rerum — ibid; de objecto s. mediae 220; s. media definitur 226; de medio s. mediae quoad futuribilia libera 227.

Semipelagiani, eorum errores 175.

Sensus compositus et divisus 35, 186.

Spiegl C. defendit doctrinam thomisticam 200.

Stuiler de motione divina 71 nota.

Suarez: praemotio officit libertati 54; interpretatur doctrinam S. Thomae 68; quoad opera supernaturalia adstruit praedefinitiones antecedentes scientiam mediam 75; concursus simultaneus potest vocari motio vel quasi applicatio 125 nota.

Suppositio libera duplex necessaria pro omni actu libero creaturae 32, 185; necessitas suppositionis sine suppositione libera causae, pro qua necessitas valet, est contradictio in terminis 190, 199.

Tempus: creatura existit, operatur, quiescit in tempore tantum, non in instanti indivisibili seu in nunc temporis 55; tempus praesens 59; t. infinitum 60 nota.

Thomas S. tuetur praemotionem, sed negat praedeterminationem phys. ad actus liberos 7, 47; distinguit motionem ex necessitate et per modum liberi 7; de duplici ad utrumlibet esse 10; ex sola potentialitate deducit necessitatem praemotiois 13; de motione universali et speciali (1. 2. q. 9. a. 6. ad 3) 16, 96; distinguit motionem a praedeterminatione phys. 18; de permissione peccati 23, 95; de voluntate signi et beneplaciti 28; de actu peccati 29; non desunt in doctrina S. Thomae principia, ex quibus sequitur scientia media 33, 212; de duplici suppositione libera pro actu libero creaturae 34; de infallibilitate motionis specialis 35, 78, 185; non satis distinguit inter determinationem

actuum et determinationem voluntatis 40; de motione divina (de Pot. q. 3. a. 7) 45; res mota est partim in potentia, partim in actu relate ad terminum motus 56; velle liberi arbitrii dicitur instantaneum 57; in instanti mutationis subjectum habet formam temporis subsequentis 58; voluntas antecedens et subsequens 82; de praedestinatione 85; peccatum non est deformitas, sed actus deformis 103; creatura exit quandoque ab ordine causae primae quoad motum voluntatis 112; negat praedeterminationem phys. (2. d. 39. q. 1. a. 1) 135 neque docet eam 1. q. 19. a. 3. ad 5, sed exigit propter contingentiam libertatis (ad utrumlibet esse ex parte eius, ad quod dicitur) solam determinationem quoad specificationem 138; accipit liberum pro voluntario 159; non est liber actus, in quo voluntas creata non movet seipsam 160; de gratia operante et cooperante 162; voluntas potest velle et non velle, dum actus est in egrediendo a voluntate 189; de scientia futurorum contingentium 212.

Thomistae identificant praemotionem cum praedeterminatione phys. 5; distinguunt duplicem praedeterminationem phys. 7; peccant contra regulam de quantitate praedicati 9; de permissione peccati 25, 149; de gratia sufficienti et efficaci 37, 117; per fallaciam consequentis deducitur praedeterminatio phys. ex S. Thoma 94; nequeunt conformiter cum sua theoria explicare peccatum formale 109 et in specie peccatum omissionis 118 neque praevisionem ejusdem peccati 146; docent liberum posse esse actum, in quo voluntas semetipsam non moveat neque determinet 156, 172; de

gratia operante et cooperante 163; non possunt explicare, quomodo homo resistat gratiae 191; contradictiones Thomisticae doctrinae 193, 211; eorum objectiones contra scientiam mediam 201.

Turcus Th. de praedeterminatione ad actum peccati 104.

Voluntas signi 23; v. signi et beneplaciti 28; v. ut incipiat velle, movetur a Deo et movet seipsam 52; v. antecedens et consequens 82, 185; quo sensu sit determinatio voluntatis a Deo et quo non 106; v. propter suam contingentiam libertatis est ab alio determinanda quoad specificationem, non quoad exercitium actus 139. Vide: ad utrumlibet esse, potentialitas, libertas.

Zeller de motu 60.

Zeno, ejus sophismata 60.

Zigliara non solum ex potentialitate, verum etiam ex indifferentia subiectiva libertatis conatur demonstrare necessitatem praedeterminationis phys. 12; de motione ad bonum universale 21; definit praemotionem 27; praemotionem identificat cum praedeterminatione 39; demonstrat praemotionem ex nativa potentialitate creaturae verbis auctoris Liberatoris 66; exemplum navis, venti et gubernatoris non videtur philosophicum 74; de Caietani sententia circa concursum divinum 90; defendit praemotionem pro praedeterminatione phys. 198; de Dei scientia qua causa rerum 214; expungit scientiam mediam eo, quod non habeat obiectum distinctum proprium 220; de medio divinae scientiae quoad futura et futuribilia libera 227.



234.16

Z 64

ZIGON, FRANCISCUS

14990

AUTHOR
Divus Thomas Arbiter..De Concussu

TITLE

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

ROOM
NUMBER

S. Harrington
Glenah
Newport

STORAGE

JAN 1 1 1980

JUN 1 1 1980

SEP 2 2 1980

JUN 1 1 1981

SEP 2 5 1981

JUN 1 1 1981

1499

